N° 5 1953 Mai

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Doctrine et Pastorale du sacrement de Pénitence

La mort empêcha saint Thomas d'Aquin de terminer sa Somme Théologique[1]. Elle l'arrêta à la fin de la III[a], q. 90, art. 4, ad 3[um], sur cette phrase à la fois très hardie et très lumineuse : *ideo ante baptismum non distinguitur poenitentia mortalium et venialium.* Toutefois dans son Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard[2], part. IV, Thomas avait déjà traité la théologie du sacrement de pénitence et en comparant les deux textes, on peut se rendre compte que sa pensée a bougé et que des conclusions importantes ont été précisées. Nous n'en examinerons qu'une. Cajetan l'a soulignée en remarquant que dans la Somme Thomas était *seipso doctior*[3].

Il serait intéressant de montrer comment, à partir des Pénitentiels celtiques, mettant l'accent presque exclusivement sur la satisfaction

1. Il mourut le 7 mars 1274, au monastère cistercien de Fossa Nuova près de Terracine alors que de Naples il se rendait au II[e] concile de Lyon.

2. Le *Commentaire sur les Sentences* fut rédigé de 1253 à 1255. Thomas étant né en 1227 ou 1225 on peut parler de cet ouvrage comme d'une œuvre de jeunesse. La *III[e] Pars* de la *Summa* fut rédigée entre 1271 et la fin de 1273. Le *Supplément* qui l'achève est dû au confrère et ami de Thomas, Reginald de Piperno.

3. *In Summam,* III, 84, 1. « Tertium est quod auctor seipso doctior, cum in quarto Sentent. putasset solam formam in sacramento poenitentiae habere causalitatem sicut in sacramento eucharistiae, et verificasset quod totum sacramentum compositum ex materia et forma causat ratione partis sc. formae; hoc in loco altius sentit, ut expressius declarat inferius in art. ultimo quaest. 86, scilicet quod totum sacramentum poenitentiae, compositum sc. ex materia et forma, id est ex actu poenitentis et absolutione (fit enim ex his unum sacramentum), causat remissionem peccatorum, ratione utriusque partis : principalius quidem ratione formae, secundario autem ratione materiae, hoc est actuum poenitentis, ut subordinantur clavibus ecclesiae; hoc est quod actu poenitentis ex hoc ipso quod pars efficitur sacramenti, utitur Deus ut parte materiali sui instrumenti ad causandam remissionem peccatorum : sicut ex hoc ipso quod aqua assumitur ad baptizandum, utitur illa Deus, ut parte materiali sui instrumenti ad regenerandum filios suos ». Il est vrai que certains auteurs ont refusé de voir entre le *Commentaire sur les Sentences* et la *Somme* le changement que Cajetan aperçoit avec raison, mais cette petite controverse n'intéresse pas la conclusion elle-même.

tarifée [4], et à travers la réaction inaugurée par Abélard [5], centrée uniquement sur la contrition intérieure, il était devenu difficile de préciser le rôle, essentiel cependant, de l'absolution sacerdotale. Pierre Lombard lui-même ne sort qu'assez maladroitement de l'impasse, et l'absolution chez lui semble se réduire à une sorte de déclaration ou de constat officiel [6].

---

4. Nous ne pouvons ici retracer l'histoire assez confuse des Pénitentiels. Depuis les travaux de Wasserschleben, Hildenbrand, Schmitz, Fournier, etc., certaines conclusions émergent avec une certitude suffisante. Il ne s'agit pas d'une lente décadence de l'ancien système de la pénitence publique, mais de l'intrusion brusque d'un système nouveau, fondé sur le principe de la « compositio » ou « compensatio » essentiel au droit barbare et dont on retrouve encore des vestiges dans la loi des XII Tables. Ce système supprimait l'*ordo poenitentium* et la réconciliation publique. Malgré Schmitz, il est sûr que son origine n'est pas romaine et que sa diffusion sur le continent est l'œuvre des moines irlandais. L'opposition des conciles provinciaux en France et ailleurs (Concile d'Arles, 813, can. 26; Mansi, XIV, 62; de Châlons-sur-Saône, 813, can. 25 et 38; *ibid.*, 98; de Paris, 829, can. 32; *ibid.*, 1559, etc.); les déclarations violentes de Pierre Damien contre les « spuria canonum vitulamina » et les « scenica deliramenta » (*Liber Gomorrhianus*, c. 12; *P.L.*, CXLV, 170) n'ont pu empêcher la diffusion de l'usage des Pénitentiels, et les Capitulaires de Charlemagne enjoignent aux clercs de les étudier avant leur ordination (*Monum. Germ. hist. Capitularia*, I, 234-235). La pratique des Pénitentiels aboutissait à d'étranges bizarreries par l'établissement des équivalences : une pénitence d'un an équivaut à « una ancilla » ou « cumhal » et celle-ci équivaut à douze vaches, ou à treize sicles d'argent. Les « arreae » permettent de substituer une pénitence dure et brève à une pénitence longue et bénigne. Le Pénitentiel d'Eadgar (cfr Mansi, XVIII, 525) explique comment un seigneur peut en trois jours accomplir, sans jeûner lui-même, la pénitence d'un jeûne de sept ans. « Princeps ille 12 homines per 3 dies faciat ieiunare et alios 840 per tres dies similiter. Summa erit 2556 dierum ieiunii quae summa, bissextili die adiecto, erit numerus dierum septem annorum » et le pénitentiel ajoute : « Haec est potentis viri et amicorum divitis poenitentiae alleviatio. Sed non datur pauperibus sic procedere ». Le principe juridique de la corvée est donc introduit tout simplement dans l'organisation de la pénitence.

5. Pierre Abélard (1079-1142) exprime sa pensée dans son *Ethica*, cap. 19; *P.L.*, CLXXVIII, 664-665. Après avoir commenté un texte d'Ezéchiel, XXXIII, 12-14 : « Quacumque hora ingemuerit peccator, salvus erit », il insiste sur les mots « quacumque hora » et conclut « melius itaque nobis esse videtur ita intelligendum Deum condonare peccatum : quemlibet... per inspirationem ei poenitentiae gemitum dignum indulgentia efficere ». Il faut remarquer que le « quacumque hora » n'est pas dans Ezéchiel. C'est cependant cette citation déformée que Pierre Lombard et ses disciples (*IV Sent.*, dist. 17) adoptèrent, l'ayant prise sans doute dans Abélard lui-même. Les théologiens et les canonistes du XII[e] siècle adoptent la doctrine d'Abélard : La *Summa Sententiarum* (*P.L.*, CLXXVI, 133), Hugues de S. Victor ou l'auteur du *De Sacramentis* (*ibid.*, 554-555), Gratien dans son *Decretum*, Pars II, causa 33, qu. 3, dist. 1, c. 1-37 (*ibid.*, CLXXXVII, 1519-1531), Etienne de Tournai (éd. Schulte, p. 216), Uguccio dans la *Glose ordinaire* (éd. de Venise, 1605, col. 1558), Richard de Saint-Victor, *Tractatus de potestate ligandi et solvendi*, *P.L.*, CXCVI, 1162; Pierre Lombard, *IV Sent.*, d. 17, c. 1; Pierre de Poitiers, *III Sent.*, 7 (*P.L.*, CCXI, 1056); Alain de Lille, *De articulis fidei*, lib. 4 (*P.L.*, CCX, 613), etc. La difficulté pour eux tous consistait à déterminer le rôle de l'absolution, qui risquait de devenir purement déclarative.

6. Pierre Lombard, évêque de Paris en 1159, mort vers 1164, composa ses *Sentences* entre 1150 et 1152. Nous savons par Jean de Cornouailles qu'il consultait très souvent la théologie d'Abélard (*P.L.*, CXCIX, 1052 D). Il l'avait probablement entendu enseigner.

Saint Thomas va redresser la doctrine et, gardant tous les éléments de la tradition théorique et rituelle, assurer la structure même du sacrement [7].

Le schématisme de l'enseignement ramène trop souvent cette théologie thomiste à une petite formule, et lui oppose, par une symétrie un peu simplifiée, l'opinion scotiste. On nous présente ainsi deux positions assez grêles. Saint Thomas déclare que les actes du pénitent sont la matière du sacrement, et font donc partie de l'essence. Scot met toute l'essence dans la seule absolution et relègue les actes du pénitent parmi les conditions nécessaires [8]. Réduite à ces proportions, la différence serait, nous dit-on, sans grande portée pratique [9]. Matière du sacrement ou condition nécessaire, peu importe semble-t-il. Il n'y aurait là qu'une question de mots. Et la mode, assez paresseuse d'ailleurs, qui jette volontiers aux oubliettes ce qui paraît pure dispute verbale, détourne d'examiner de plus près ces « subtilités scolastiques » [10].

La mode a peut-être tort. Elle l'a même certainement. Nous voudrions le montrer en essayant de comprendre les conséquences très pratiques et très lumineuses qui découlent de cette petite phrase, en apparence insignifiante : les actes du pénitent sont réellement la *materia ex qua* du sacrement.

---

7. Il n'est pas inutile de noter que S. Thomas procède par la méthode de la pure « ratio theologica » et que ses conclusions ne doivent rien ni au concile de Florence, qui ne fut tenu que plus de 150 ans après sa mort, ni évidemment aux décrets de Trente.

8. Jean Duns Scot, né un peu avant 1270, enseigna à Oxford jusqu'en 1304, puis à Paris de 1305 à 1308 et mourut à Cologne, au couvent des Frères Mineurs, le 8 novembre de la même année. C'est à Oxford, entre 1301 et 1304 qu'il composa son *Commentaire sur les Sentences* de Pierre Lombard, dans lequel il dit très rondement : « de poenitentiae sacramento dico quod ista tria (contritio, confessio, satisfactio) nullo modo sunt partes eius » (Lib. IV Sent., dist. XVI, qu. 1, n. 7, édit. Lugd., 1639, t. IX, p. 247).

9. Nous ne pouvons pas refaire ici l'histoire de cette formule, attaquée sans beaucoup de ménagements par Cajetan, Soto, Lugo, etc. Elle a été défendue par tous les théologiens scotistes mais depuis le XVI[e] s. l'effort de ces derniers a consisté surtout à la rapprocher des positions thomistes. « Tantum controvertitur de voce » (Scholium in Scot., loc. cit., p. 247). Claude Frassen pense de même (*Scotus Academicus*, t. X, de Poenit. tract. I, disp. II, art. II, qu. 11. Concl. II) ainsi que Mastrius, qui concède que d'après Scot les actes du pénitent sont « partes essentiales sacramenti » et se sépare sur ce point de ses confrères (*Disp. theol. in 4 librum Sent.*, disp. 5, qu. 11, éd. Venise, 1684, p. 353). Vasquez lui-même, tout en attaquant la formule de Scot croyait que tout se réduisait à une « quaestio de nomine ».

10. Perrone, *Prael. theol.*, t. V, *de Poenit.*, cap. V, se refuse même à prendre position « nostrum non est pronuntiare » ! Le synode de Pistoie (sept. 1786) multiplie les mots méprisants pour ces subtilités : « perversa scholae dialectica, quae in Ecclesia, ante arabum philosophiam inaudita fuit », pour ces scolastiques qui, au lieu de s'occuper de la conversion des cœurs n'ont disputé que « de materia et forma » si bien que du sacrement de pénitence il ne reste plus qu'un mot « quia male ministratur et sine dispositione recipitur » et qu'il en est devenu « plerumque inutile et perniciosum ». Si les Pères de Trente ont employé le mot « materia sacramenti » pour expliquer leur pensée, « fortasse vel inviti usurpaverunt » (cfr *Acta et Decreta synodi dioecesanae Pistoriensis anni 1786*, t. I, p. 210, 201).

Avant de le faire voir, une remarque générale ne sera pas hors de propos.

Il est impossible de comprendre quoi que ce soit : aile ou nageoire, dent ou fémur, canif ou parapluie tant qu'on n'a pas replacé l'objet lui-même dans l'ensemble dont il fait partie. Les sacrements ne sont pas tout d'abord des doctrines, ni des moyens pédagogiques. Ils sont des rites divins traditionnels, des usages sacrés, et à ce titre ils font partie de la culture chrétienne.

Or, la culture chrétienne ne se conserve pas en vase clos. Son milieu humain est celui de la culture générale de l'époque. Elle ne peut pas plus s'isoler ou s'abstraire de celle-ci qu'un navire ne peut s'isoler de l'océan. A aucune époque de son histoire l'Eglise n'a été ni voulu être une sorte de biotope réservé, à la manière des Parcs nationaux. Puisqu'elle doit transformer le monde, il faut d'abord qu'elle s'y installe.

Or, quand on observe, avec le recul suffisant, l'évolution de la culture humaine, surtout en Occident, depuis un ou deux siècles, on ne peut pas ne pas remarquer qu'un de ses traits fondamentaux a bougé sans arrêt, toujours dans le même sens, et que ce mouvement a provoqué l'altération de tous les autres traits de culture, en vertu de la loi de solidarité structurelle, que les études des trente dernières années ont établie sans contestation possible. Tout se passe comme si l'homme ramenait progressivement vers lui, comme centre et norme dernière, une culture qui jadis lui apparaissait à la manière d'une norme qu'il avait la mission de maintenir et de servir à ses dépens. Depuis longtemps la route a cessé d'être « le pavé du roi » ou du prince, avec ses péages et ses tonlieus pour devenir la chose des usagers. La dîme ou la corvée, tribut dû au seigneur, s'est transformée en un impôt qui doit revenir au contribuable sous forme de services publics. La soumission au cours des astres, la tyrannie mystérieuse des signes du zodiaque ne préoccupent plus que les amateurs un peu ridicules des horoscopes. Pour la masse la seule chose qui compte ce sont les prévisions météorologiques de l'observatoire. Le formidable appareil de la justice répressive, qui autrefois inculquait à tous l'obligation de se conformer à la loi, tend de plus en plus à se muer en une thérapeutique du délinquant. L'éducation elle-même s'est modifiée. Par des enquêtes multiples, qui eussent paru proprement anarchiques à nos parents, on demande à la jeunesse ce qu'elle désire et les changements de programme ou de méthode qu'elle souhaite, comme un maître d'hôtel qui consulte le goût de ses clients pour régler ses menus. Le problème de la pastorale semble, pour beaucoup, consister uniquement à plier le ministère sacerdotal aux exigences, aux faiblesses ou aux caprices du public. Un nombre croissant de nos contemporains croit liquider toute la question religieuse en disant que « Dieu ne sert à rien » — ce qui est d'ailleurs susceptible d'un sens théologiquement

correct. Qu'il s'agisse plutôt de « servir Dieu » c'est une notion aussi bizarre pour eux que le serait d'offrir des pommes à un verger.

La formule traditionnelle : *sacramenta propter homines* avait jadis un sens bien précis. Elle signifiait que sur le chemin du salut les sacrements, comme des ponts, se trouvaient placés par Dieu en des points déterminés et qu'il n'y avait pas d'autre passage. Parce que le sacrement était d'avance fait pour l'homme, il était la norme à laquelle l'homme devait s'adapter, comme la balance pour ceux qui pèsent et la chaîne poinçonnée pour ceux qui arpentent. Aujourd'hui la formule reçoit de plus en plus une signification toute différente, *Sacramenta propter homines,* cela voudrait dire que ce sont les sacrements et leur administration qui doivent se plier, s'adapter aux convenances et aux répugnances des fidèles, et ce sont ces dernières que l'on essaie de diagnostiquer, tant bien que mal, pour en tirer des conclusions pratiques parfois très révolutionnaires.

Sans doute, dans tout problème d'adaptation, et le ministère sacerdotal en renferme un, il y a deux réalités à considérer; mais la première question est de savoir laquelle des deux est la mesure et laquelle est la chose mesurée. Est-ce la tête qui doit s'adapter au chapeau, le pied au soulier, l'original au portrait, l'océan au nageur, ou très exactement l'inverse? Le sacrement de pénitence n'a pas été fait de main d'homme. Son histoire n'est pas toujours très claire [11] mais son rôle essentiel est fixé dès l'origine. Ce n'est pas lui qu'il faut faire monter ou descendre pour le mettre au niveau des fidèles; ce sont bien plutôt ces derniers qu'il nous faut amener à la hauteur et à la mesure exacte de l'institution divine du pardon. Avant d'essayer par des « paraliturgies » toujours un peu fantaisistes de redonner au public le goût du sacrement : ne faudrait-il pas d'abord bien savoir ce qu'est la structure même de ce sacrement, institué par Dieu même?

Et c'est ici que saint Thomas, docteur de l'Eglise, peut intervenir de façon décisive, et nous aider à maintenir la ligne droite. Céder à la poussée de la culture ambiante, c'est mettre à la cape et voguer au gré des flots. Le navire qui sait où il va, n'en reçoit pas moins tous les paquets de mer, mais de son étrave il coupe une à une les vagues; il ne cède pas à la houle, et malgré les sollicitations de la tempête il poursuit ce qu'il sait être *son* chemin.

Nous voici donc ramenés à saint Thomas. Y a-t-il quelque chose de valable, de pratique, d'actuel à tirer de cette petite phrase : les

---

11. La bibliographie en est immense, mais nous voudrions au moins souligner la valeur exceptionnelle de deux études, publiées à l'Université de Louvain : *La confession aux laïques dans l'Eglise latine, depuis le VIII^e^ jusqu'au XIV^e^ siècle,* par le P. A. Teetaert, O.F.M.Cap. (Dissert. Univ. Lov. Series II, t. 17, 1926), étude qui couvre un terrain beaucoup plus large que le titre ne le suggère. Paul Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e^ siècle,* Louvain, 1949 (Faculté de Théologie, S. II. 41). Toute la préhistoire de la doctrine thomiste y est exposée.

actes du pénitent sont-ils, au sens péripatéticien du mot, la matière du sacrement, ou ne sont-ils que la condition nécessaire de l'absolution?

Il est sûr que si on ne considère que le critère de nécessité pratique, il est assez inutile de s'embarrasser de la question. La nécessité d'une condition peut être aussi impérieuse, aussi totale pour obtenir un résultat, que la nécessité d'une cause matérielle. A s'en tenir à un point de vue purement pragmatique on ne parviendra pas à résoudre la question ou même on sera forcé de la déclarer parfaitement vaine. Si je veux faire monter un aérostat il faut que je puisse disposer de deux choses : une certaine quantité de gaz ascensionnel plus léger que l'air, et une enveloppe pour le contenir. La nécessité est aussi rigoureuse d'une part que de l'autre, pour l'enveloppe de taffetas et pour l'hydrogène. Cependant quand je considère l'opération en elle-même, je découvre tout de suite que l'enveloppe n'a aucune force ascensionnelle, et que, tout au contraire elle doit être soulevée. Je la rangerai parmi les conditions du voyage aérien et non parmi les causes. Elle est, par sa nature, étrangère à l'ascension, bien que, sans elle, cette dernière soit strictement impossible.

Si je veux désaltérer un malade, il me faut un récipient, ne fût-ce que le creux de ma main, pour porter le liquide jusqu'à ses lèvres; mais ce récipient, tasse, bouteille ou biberon, n'a par lui-même aucune valeur désaltérante. Il n'est d'aucune manière une boisson, et il serait assez fou de l'appeler une cause intrinsèque.

Par ailleurs quand je prononce ou que j'écris une phrase, je me trouve devant des mots et un sens. Les mots ne sont pas une simple condition extérieure. Ils sont la matière de l'expression, et le sens en est la forme déterminante. C'est le sens qui ordonne le choix des mots et leur position. Si je parle, c'est lui qui fait surgir une phrase de la continuité sonore elle-même; et si j'écris c'est encore lui qui empêche le texte de n'être qu'une succession de pattes de mouche. Entre les mots et le sens, il y a tout autre chose que la juxtaposition du breuvage et du récipient. Il n'y a pas même de juxtaposition. Le sens n'est pas à côté ou au-dessus ou en dessous des mots. Le sens s'exprime par les mots : et ceux-ci ne signifient que par lui. Il y a communication et compénétration de matière et de forme.

Si les actes du pénitent sont la matière du sacrement, il faudra donc que, suscités par la grâce même de Dieu qui pardonne — *a Deo interius operante* — ils soient intrinsèquement orientés vers l'absolution qui octroie le pardon. Comme le dit le très simple et intrépide axiome scolastique : matière et forme causent le tout *per mutuam sui communicationem*. La matière est jugée par son aptitude à la forme. On ne fait pas des perruques avec du béton, et on ne construit pas des digues avec des cheveux.

Quel rapport ces considérations métaphysiques peuvent-elles avoir

avec la pratique du sacrement, demanderont sans doute les pragmatistes de l'action ! Essayons de le montrer.

Parmi les actes du pénitent, prenons d'abord la *contrition*. Il ne s'agit pas ici de la vieille controverse au sujet de l'attrition suffisante. Elle a fait couler beaucoup d'encre très noire et le flot n'en est pas encore tout à fait tari. Nous ne voudrions pas le grossir d'une seule goutte. Ce qui nous intéresse pour le moment est tout autre chose. Si la contrition — ou l'attrition — est matière du sacrement et non seulement condition extrinsèque, il faut qu'elle soit essentiellement ordonnée à l'absolution ; et comme celle-ci est un geste de l'Eglise agissant au nom du Christ par le prêtre, la contrition elle-même doit être considérée comme s'orientant vers l'Eglise tout entière, comme l'étude est orientée vers la science, le désir vers la possession et les semailles vers les récoltes.

Or, ce qui est assez frappant, c'est que la pastorale n'a pas encore l'air de s'être rendu compte de cette conclusion. Depuis la fin du XVI^e^ siècle on fait apprendre par cœur aux jeunes chrétiens des formules d'acte de contrition, très correctes du point de vue simplement théologique de la vertu de pénitence, mais aussi individualistes que possible, et sans rien, absolument rien qui les oriente vers l'Eglise. « Mon Dieu, j'ai un extrême regret de vous avoir offensé par mes péchés... je les hais et les déteste (car *odium* et *detestatio* sont bien distincts !) pour l'amour de vous ; je fais un ferme propos... etc... » Tout cela est sec comme un constat et veut être exact comme un procès-verbal ; mais un déiste peut adopter la formule sans rien y changer. Nous avons réussi cette étrange merveille d'un acte de contrition dans lequel le baptisé ne fait pas une allusion à son Rédempteur, ignore l'Eglise dont il est membre, et ne *demande* même pas son pardon. Je sais bien que cette énormité s'explique historiquement. Il s'agissait de prémunir les catholiques contre les erreurs protestantes, mais aujourd'hui, parmi nos chrétiens, combien se sont jamais inquiétés de la Confession d'Augsbourg et de Mélanchthon, de Chemnitz, de Bullinger ou même du Prayer Book primitif ou revisé !

Si la contrition n'est qu'une condition, il suffit sans doute de la considérer en elle-même pour voir s'il ne lui manque rien, car la condition ne cause pas. Elle ne se « communique » pas pour réaliser l'effet. Sa présence lève un obstacle et c'est tout. On ne peut lui appliquer la forte définition d'Aristote, reprise par saint Thomas : *ex quo fit aliquid ut in-existente* ; le *in* signifiant non pas privation mais inclusion. Elle s'achève sur elle-même et en elle-même, et on lui ajoutera une absolution, comme on verse du vin dans une bouteille sans fêlure ; mais qui, même vide, reste parfaite comme bouteille. Si la contrition est matière du sacrement, elle n'est achevée comme telle

que dans son union avec la forme, comme le marbre du Laocoon, qui est *dans* la statue. Condition, elle est une porte ouverte qui laisse passer un cortège, mais qui n'en fait pas partie. Elle n'attend rien du cortège, elle l'ignore même; elle reste ouverte et c'est tout. Or le sacrement de pénitence ne peut être conféré qu'à des baptisés. Ceux-ci sont donc absous en tant que membres de l'Eglise, membres malades, au rétablissement desquels le corps entier est activement intéressé. Si ma main blessée pouvait avoir conscience d'elle-même, tout son désir de guérison ne se traduirait-il pas par un immense appel à la collaboration bienveillante, à l'intercession de tout l'organisme dont elle fait partie; par une supplication au sang, au cœur, aux poumons, à toutes les cellules musculaires ou nerveuses, au lieu de se concentrer sur elle-même et de déplorer sa déchirure?

Bien plus. Cajetan dans son Commentaire (in III, q. 84, art. 7) écrit intrépidement que dans l'ordre purement naturel et en ne consultant que la seule raison, le repentir douloureux ne serait d'aucune façon un remède. La contrition n'aurait donc aucune efficacité si ce n'est parce qu'elle s'oriente vers le pardon gratuit que Dieu destine au fidèle repentant [12]. Saint Thomas, tout en admettant que la contrition douloureuse est *de iure naturali*, ajoute le principe général que la loi naturelle a reçu par l'institution divine une détermination particulière, qui, dans l'espèce, est le pouvoir d'absoudre. Il s'ensuit que, dans la loi nouvelle, la contrition n'est efficace que parce qu'elle va s'unir à l'espoir du pardon par le ministère de l'Eglise. C'est toujours la forme qui doit déterminer la matière et non l'inverse.

L'antique tradition de l'Eglise ne l'a pas ignoré. Le plus ancien acte de contrition dans la liturgie n'est peut-être pas le *Confiteor*, qui semble un résumé de quelque chose de plus vaste, mais ce sont les Litanies des saints, dont aujourd'hui nous ne saisissons plus très bien le sens original [13]. Pour la plupart des fidèles, elles ne sont qu'une sorte de défilé glorieux et, comme tous les défilés, passablement monotone. Elles valent cependant la peine d'être examinées de plus près. Leurs propylées sont en grec : ce qui atteste déjà leur très haute antiquité. La messe romaine n'en a gardé que ce début, mais dans l'office très archaïque du samedi saint et dans celui, très ancien aussi, des ordinations, et consécrations épiscopales, on les retrouve bien

12. On sait que Cajetan a été attaqué avec une violence presque féroce par son confrère Ambroise Catharini. Il est peut-être bon de noter que l'*Index librorum prohibitorum et expurgandorum*, de l'Inquisition espagnole, publié en 1747 par les soins du Grand Inquisiteur François Perez de Prado ordonne de supprimer dans le *de Haeresibus* d'Alphonse de Castro le nom de Cajetan, « auctorem catholicissimum iniustissime ibi positum » (t. I, p. 37); ce qui ne l'empêche pas de corriger des passages de Cajetan lui-même, insérés dans ses œuvres « fraude haereticorum » (t. II, 1044).

13. Les litanies ont eu certainement à l'origine une valeur apotropaïque, mais leur histoire n'est pas encore très claire et l'article de Cabrol (*Dict. d'arch. et de liturgie*, sub voce) ne contient que des indications assez fragmentaires.

complètes et à leur place. Qu'y voyons-nous? Normalement, et la rubrique du missel romain l'indique encore, elles sont précédées par les sept psaumes de la Pénitence. Singulier début s'il ne s'agit que d'un défilé de paradis. Elles s'ouvrent par le triple *Kyrie eleison,* et le triple *Miserere nobis*; se continuent par l'invocation des saints patrons, sur lesquels nous aurons à revenir, culminant dans le double : *Propitius esto,* dans le *Peccatores, te rogamus audi nos, ut nobis parcas, ut nobis indulgeas, ut ad veram poenitentiam nos perducere digneris,* étalant ensuite tout le réseau des connexions bienfaisantes, et se terminant par le triple : *Agnus Dei qui tollis peccata mundi,* la reprise du triple *Kyrie eleison* et les quatre oraisons qui toutes demandent le pardon. *Deus cui proprium est, Exaudi... et confitentium tibi parce peccatis ut... indulgentiam nobis tribuas, Ineffabilem misericordiam... ostende, ut... nos a peccatis exuas. Deus qui... poenitentia placaris... flagella quae pro peccatis nostris meremur averte.*

Nous n'avons pas à réexaminer ici sous quelles formes très diverses, ni sous quels modes : déprécatif ou indicatif, l'absolution collective ou individuelle, publique ou privée a été octroyée au cours des siècles; mais deux choses restent incontestables, c'est que ces formes ont été multiples et que le pardon est toujours demandé et obtenu au nom de toute la collectivité ecclésiastique. Dans l'office du samedi saint, après les litanies, sans intervalle aucun commence la messe; dans l'office de l'ordination, après les litanies, les diacres s'avancent pour recevoir silencieusement l'imposition des mains épiscopales et du *presbyterium.* Dans l'office antique du jeudi saint, c'est après les litanies que l'évêque réconcilie les pénitents et les absout en bloc.

Et pourquoi a-t-on fait défiler les martyrs, les confesseurs, les vierges et les veuves, et saint Jean-Baptiste et Marie-Madeleine et les apôtres? Par une inspiration de lyrisme somptueux et pour donner un peu de draperie? Nullement. Mon prochain chrétien doit entrer dans mon acte de contrition, non pas seulement comme objet de mon repentir et parce que je me suis mal conduit à son égard, mais comme agent de mon pardon, parce qu'au nom de ses vertus, de ses souffrances, de ses mérites, j'obtiendrai par lui d'être purifié dans la miséricorde de Dieu [14]. Le rituel romain a conservé cette prière antique dans laquelle tout s'unifie et tout converge *in remissionem peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae,* depuis la Passion du Seigneur, les mérites de la Sainte Vierge et de tous les saints, tout ce que le pécheur a pu faire de bon, et aussi tout ce qu'il a supporté de pénible. Cette formule ne remplace pas l'absolution, mais elle en éclaire la nature intime, et le principe théologique qui l'inspire est

14. Cette idée capitale se retrouve déjà nettement exprimée par Hosius (Hosy-Jusz), polonais, évêque d'Ermland, cardinal et nommé légat (février 1561) par Pie IV, au concile de Trente (cfr *Opera D. Stanislai Hosii,* éd. Paris, 1562, p. 52).

incontestable. Dieu ne brise jamais les liens qu'il a lui-même créés et sanctifiés ou sanctionnés. Il n'est jamais destructeur de son œuvre. Comme le disaient les vieux Pères grecs, trop peu connus de saint Augustin, le Christ est philanthrope, et il aime son peuple, son bercail, le groupe entier des siens qui est son héritage et dont il n'exclut personne, sauf ceux qui obstinément le rejettent. Il ne s'agit donc pas pour le pécheur de se retirer dans sa misère et d'analyser ses sentiments. Marc-Aurèle pouvait se contenter de cette autarcie stoïcienne. Lorsque la contrition m'a remis dans la vérité, enlevant tous les masques, tous les fards et faisant cesser tous les rôles empruntés, elle inaugure déjà par elle-même un ordre de justice : *cuique suum* parce qu'elle me ramène à ma vraie place. Mais quand je reviens à cette place, je m'aperçois, dans la lumière de la foi, que quelqu'un m'y attendait, comme le père du prodigue dans la maison que le fils a désertée et vers laquelle le repentir le ramène.

Le retour au bercail, c'est le retour vers le pasteur et aussi vers tout le troupeau des ouailles. L'absolution est donnée au nom du Pasteur invisible de cette multitude, de cette plèbe de Dieu qu'est l'Eglise et par son autorité; mais le Pasteur n'est rien sans son troupeau; il n'est plus qu'un bédouin solitaire promenant sa détresse dans les sables.

L'acte de contrition, malgré les formules désespérément grêles dans lesquelles on a essayé de l'enfermer, est éminemment et essentiellement *social,* puisqu'il est l'acte d'un membre de l'Eglise cherchant à se réintégrer, à se réemboîter dans l'harmonie du tout dont il fait partie [15]. Quand une luxation a déplacé un os de sa position anatomique, rien n'est réparé tant qu'il n'a pas été de nouveau « accueilli » par ses voisins *et per totam compaginem.*

Nous tenons tous ensemble, et c'est au nom de cet ensemble que le pénitent va demander à Dieu son pardon. Laissons les protestants rejeter l'intercession des saints comme ils ont prohibé la prière pour les morts, et comme ils essaient aujourd'hui d'empêcher tout véritable échange, c'est-à-dire toute société réelle entre Dieu et l'homme. En déchirant cette unité, ce n'est pas seulement l'Eglise que l'on anéantit, c'est l'Incarnation qu'on renvoie aux chimères et, à la manière du paganisme, c'est Dieu que l'on veut respectueusement tenir à distance. Les élus, *omnes sancti et sanctae Dei,* entrent dans mon acte de contrition, car je suis de la même société et notre espérance est commune : *in concentu nostro Christus canitur.* Puisque Dieu respecte les liens qu'il a formés, les parents chrétiens ont le droit d'introduire silencieusement leurs enfants dans leur acte de contrition.

15. M. l'abbé Sauvage, prof. au Grand Séminaire de Nancy, a très lucidement souligné cette vérité dans son rapport : Théologie de la Pénitence, au Congrès national de Nancy, 1952 (cfr *L'Eglise éducatrice des consciences par le sacr. de Pénit.,* p. 40 sq.).

« Seigneur, pardonnez-nous, à nous les grands adultes, au nom de l'innocence de ces petits baptisés ingénus. Nous formons une famille. Vous ne séparerez pas dans votre miséricorde et votre pardon, ceux que vous avez saintement unis dans l'existence terrestre. Tous ensemble nous resterons sous votre geste de Rédempteur ».

La contrition, acte du pénitent et matière du sacrement, doit s'adapter à la forme, qui est l'absolution. Et derrière le prêtre qui absout c'est toute l'Eglise qui se porte vers le pécheur. Le mari infidèle demandera son pardon au nom de la vertu héroïque de sa femme. « Seigneur ne séparez pas dans votre bonté miséricordieuse ceux que, devant vous, à l'église, le sacrement a unis jusqu'à la mort ». Le médecin mettra dans son acte de contrition tous ses malades ; le curé tous ses paroissiens, et même là-bas, dans son Vatican, le pape à son prie-Dieu, la tête dans les mains, peut demander que Dieu pardonne à son Vicaire, au nom de toutes les souffrances et de tous les efforts de ceux qu'il a la mission de protéger et de conduire...

Nous sommes bien loin de l'acte de contrition solitaire. Nous coudoyons les élus du ciel et la piétaille terrestre ; les saints patrons et les fidèles anonymes : les travailleurs et les travailleuses, les malades, les allongés, les mourants, tous ceux auxquels la miséricorde de Dieu a promis d'être partiale. Nous sommes de cette sainte Eglise qui, chaque jour, *per totum orbem terrarum,* rend témoignage à l'unique Sauveur. Son « trésor » comme on dit, ne nous est pas étranger. C'est la richesse de ses mérites qui me permet de m'en prévaloir pour y participer, et dans mon acte de contrition je vois passer l'héroïque insomnie des mères ou des infirmières de garde ; les doigts des « bonnes vieilles » égrenant leur chapelet et qui ne se plaignent pas de la dureté du sort ; les millions d'humbles cœurs qui ont battu silencieusement pour le service de Dieu et du prochain ; et tous ceux *qui nos praecesserunt cum signo fidei* et dont les restes reposent dans nos cimetières. Ce n'est pas du lyrisme poétique, mais de la théologie très authentique. Puisque ma contrition est matière du sacrement elle est essentiellement une disposition à recevoir l'embrassement, l'étreinte miséricordieuse et réconciliatrice que le Rédempteur me donne par son Eglise. Comment pourrait-elle n'être que solitaire et douloureuse puisque quand elle est parfaite elle débouche spontanément dans la charité ? *contritio formata caritate,* et puisque la charité est toujours une communauté, et puisque, comme dit encore saint Thomas « *ultima dispositio ad formam et forma sunt idem* ». Est-ce que nous nous trompons en pensant que cette théologie de la contrition sacramentelle est restée pour beaucoup comme un livre scellé de sept sceaux et que la saine et vigoureuse tendresse dont elle est pleine n'a guère été montrée à nos fidèles ? Et ne suffirait-il pas de revenir à cette doctrine bien thomiste pour rendre superflus beaucoup de ces médiocres industries dont le but avoué est de rendre le sacrement de péni-

tence plus attrayant ou plus émouvant. Ne confondons pas l'essentiel et l'accidentel ; ne remplaçons pas le théologique par le psychologique ni la vision de foi par l'expérience banale. Les choses ne se maintiennent et ne se rectifient que par les principes qui leur ont donné naissance, et aucun sacrement n'est jamais né de l'imagination des hommes.

Le second acte du pénitent, qui lui aussi est « materia ex qua sacramenti » est l'aveu, la *confession* des fautes. Essayons de voir si la théologie thomiste peut, ici encore, apporter des lumières et orienter la pratique.

Contre les Réformateurs du XVI^e siècle, le concile de Trente n'a rien dit de nouveau, mais il a mis en relief, parmi d'autres vérités traditionnelles, le caractère « judiciaire » de l'action sacerdotale dans le sacrement de pénitence. Un excellent théologien contemporain nous assure que cette doctrine est le pivot de toute la théologie pénitentielle [16]. Raison de plus pour y regarder de fort près. Le prêtre, nous dit-on, est juge au tribunal de la Pénitence. C'est rigoureusement exact et personne ne peut mettre en doute cette proposition fondamentale. Mais il reste à voir quelle espèce de juge et quelle sorte de tribunal on nous présente.

Il ne suffit pas du tout, comme le font encore intrépidement quelques auteurs, de recourir au dictionnaire et de copier la définition : Juge c'est celui qui au nom de l'autorité publique punit les coupables et acquitte les innocents [17]. Ce juge prétorien qui instruit la cause et qui prononce sa sentence d'après les faits établis ne ressemble pas tout à fait au juge sacramentel, car ce dernier n'instruit rien du tout. Il reçoit en silence un aveu spontané. Et chose plus incroyable encore, tandis que le juge prétorien condamne le coupable, le juge sacramentel les acquitte ; et au lieu d'acquitter les innocents il les congédie sans aucune sentence. Il fait donc très exactement le contraire de ce que la définition de sa fonction nous annonce.

Il ne sert pas à grand'chose d'ajouter qu'il est juge parce qu'il n'agit qu'en connaissance de cause et après s'être assuré que le pénitent est bien disposé. Cet examen préalable — et forcément très sommaire — se retrouve dans tous les sacrements. Aucun évêque ne peut ordonner le premier venu. Celui-ci doit être *examinatus et probatus* [18] ; tout comme l'adulte avant le baptême, ou les fiancés

16. Galtier, S. J., *De poenitentia. Tractatus dogmatico-historicus.* Rome, Univ. Grég., 1930 (Traité de première valeur).

17. P. ex. : Palmieri, *De poenitentia,* t. XI, p. 111, qui avoue ingénument prendre cette définition capitale dans le dictionnaire de Forcellini. Sasse, *Inst. theol. de sacram. Ecclesiae,* 2^e vol., p. 73, ne procède pas autrement. On peut se rendre compte de la complexité de la notion de juge et de ses avatars historiques dans l'étude de Erich von Gottenberg, *Iudex h.c. comes aut grafio* (Festschrift Edmund E. Stengel, 1952, p. 93 sq.).

18. *Rituale Romanum.* Ordinatio sacerdotum.

avant le mariage, ou les premiers communiants avant la réception de l'Eucharistie. Si cet examen préalable était la seule raison qui ferait appeler juge le prêtre qui entend une confession, il faudrait conclure à un simple jeu de mots. L'action du prêtre serait judicieuse, et non pas judiciaire. Reconnaître une situation avant de se décider à intervenir ce n'est pas du tout une prérogative, mais un simple impératif de bon sens. Le médecin qui établit un diagnostic avant d'opérer, « juge » sans doute le cas, tout comme un parieur estime ses chances, mais ni l'opération chirurgicale ni le pari lui-même ne sont des actes judiciaires. Ils n'émanent en rien de l'autorité publique, et il doit être clairement affirmé que ce n'est pas du tout à ce titre que le ministre de la Pénitence est appelé de façon toute spéciale et « privative » un juge. De pareils juges on en trouve dans tous les marchés et dans tous les magasins, où on leur offre même parfois de déguster gratis les comestibles sur la qualité desquels ils hésitent. « Jugez vous-mêmes » leur dit-on d'un petit ton engageant.

Il n'est pas beaucoup plus satisfaisant de se rabattre sur l'imposition de la pénitence ou la satisfaction, comme si le prêtre était juge au tribunal sacramentel en raison de ce qui n'est que partie intégrante du sacrement et non en raison de l'absolution comme telle. L'histoire de la théologie nous apprend que même après le concile de Trente, un bon nombre d'auteurs, Suarez entre autres, estimaient que le prêtre pouvait ne donner aucune pénitence, ou ne la donner que *per modum consilii,* ou la prendre sur lui sans rien dire [19]. Aujourd'hui encore, malgré les précisions restrictives du *Codex Iuris* [20] on peut, on doit même parfois, absoudre un moribond, un « *sensibus destitutus* » sans qu'il soit question de pénitence imposée [21]. En donnant cette absolution le ministre du sacrement est tout aussi *iudex* que lorsqu'il oblige à jeûner six mois ou à chercher les pardons de S. Jacques à Compostelle. Il est donc assez incongru de placer le caractère judiciaire, essentiel au sacrement, dans un élément qui peut ne pas exister, le sacrement restant parfaitement valide et efficace. Les jansénistes, avec leur redoutable logique, avaient tiré la conclusion de cette doctrine et le synode de Pistoie exigeait encore que la satisfaction précédât l'absolution [22], tout comme le paiement d'une dette précède son extinction, et tout comme il faut « purger » sa peine avant d'être relâché. Ce n'était plus l'acte du pénitent qui se subordonnait à l'absolution, comme la matière à la forme, mais tout juste l'inverse.

Persuadés par une analyse assez superficielle — et donc facile-

19. Suarez, *Opera omnia,* éd. Vivès, t. 22, p. 790, *de Poenit.,* disp. 38, sect. 4 : « quando confessor ex ipsa confessione, et ex materia, et signis eius intelligit poenitentem integre satisfecisse pro peccatis suis ».

20. *Codex Iuris Canonici,* c. 887.

21. Cette pratique est d'ailleurs assez récente et Lugo la condamne.

22. La Bulle *Auctorem fidei* de Pie VI réprouve cette conclusion dans la censure attachée à la 35e proposition des Pistorienses.

ment acceptable — que le juge sacramentel est un peu comme le magistrat subalterne que nous appelons du même nom, beaucoup de nos chrétiens le considèrent comme un juge d'instruction. Pour ce dernier un prévenu est un suspect auquel il faut arracher des aveux et que l'on doit donc, comme on dit, « cuisiner » habilement. Nous savons hélas ! par des expériences très contemporaines à quels excès de cruauté peut aboutir cette cuisine ; et il suffit de relire les procès de sorcières pour se convaincre que la méthode n'est pas nouvelle, et qu'elle a sévi de façon atroce dans notre Europe de la brillante Renaissance et de l'humanisme littéraire. Sans doute il n'a jamais été question dans l'Eglise de torturer des pénitents. Leur aveu doit être spontané, on n'extorque pas la confession, mais puisque le prêtre est un juge on croit néanmoins qu'il lui faut d'une certaine manière instruire la cause, soupçonner des réticences, poser pas mal de questions, bref imiter avec mansuétude la conduite de l'officier judiciaire chargé d'un procès pénal. Il est clair cependant que toute cette enquête, même si elle devait s'instituer, ne serait que la préparation de l'acte sacramentel. Or c'est dans celui-ci pris formellement et en lui-même qu'il nous faut trouver la *ratio iudicis*.

Est-ce possible? Bien sûr. Il suffit de se défaire de tous les présupposés factices et, au lieu de consulter la procédure des tribunaux prétoriens, de prendre tout simplement la donnée de la foi. Le sacrement, remis par le Verbe Incarné à ses ministres, ne consiste pour ceux-ci qu'en un acte : joindre la forme à la matière, c'est-à-dire pardonner, au nom de Dieu, à voix basse, en un instant, le pécheur chrétien suffisamment disposé. Aucune liturgie n'est plus dépouillée ni moins spectaculaire. Les questions ou les enquêtes qui précèdent cette absolution ; les exhortations et les instructions qui l'escortent ou la suivent ne sont pas sacramentelles au sens strict du mot. En toute rigueur et en bonne logique, le pouvoir de « lier » et de délier ne coïncide pas avec le pouvoir d'absoudre, car refuser un sacrement c'est tout juste le contraire de l'administrer, et l'excommunication qui « lie » n'a rien à voir avec l'absolution qui délie.

Le prêtre au confessionnal n'est pas un officier subalterne dans l'administration de la justice. Il n'y a aucun tribunal d'appel de son absolution. Il n'y a aucune juridiction supérieure qui lui défère une cause. De son acte sacramentel il n'est responsable que devant Dieu et c'est par l'autorité du Christ qu'il absout. Or la prérogative du juge suprême, telle qu'elle est encore réservée dans nos pays légalisés au chef de l'Etat : roi ou président comme magistrat souverain, c'est précisément, non le droit de punir, mais la faculté de grâcier. Elle est l'exercice le plus haut de la fonction judiciaire, et donc de la justice, car elle fait passer celle-ci du domaine de l'application des lois aux personnes à celui des relations immédiates de personne à personne. On peut être acquitté conformément aux stipulations d'un code, mais

on est grâcié par un pur acte de bienveillance et de miséricorde, qui est lui-même sa loi.

Au confessionnal, le prêtre est investi de la prérogative du juge suprême [23] et, conformément à la théologie de S. Thomas, l'acte sacramentel qu'il pose est et ne peut être que la seule absolution. Tout le reste est subordonné à cet élément unique.

Dès lors, exerçant le ministère du pardon, le prêtre n'a pas comme premier devoir d'instituer une enquête mais de recevoir un aveu. Pourquoi cet aveu? pourquoi surtout le précepte célèbre du IV^e^ concile de Latran, le terrible décret « *omnis utriusque sexus fidelis* » dont le mauvais latin après plus de trois siècles faisait rire les protestants, avec la confession distincte de tous les péchés mortels et de leurs circonstances aggravantes? Pour humilier le pécheur? pour le faire passer par une épreuve difficile? Ce ne serait là qu'une considération tout accidentelle et qui, comme telle, ne concerne pas l'absolution [24]. Pour le soulager au contraire? pour lui procurer l'allègement psychologique dont parlent les poètes, les médecins et parfois les prédicateurs, et parce que garder pour soi le secret de ses fautes est générateur d'inquiétude et de névrose? « *Heureux le meurtrier qu'absout la main du prêtre* ». Nullement. Les psychiâtres réussissent tout cela mieux que nous. Et d'ailleurs l'absolution, comme telle, est étrangère à ces phénomènes d'inquiétude et de détente spirituelle. On ne se confesse pas parce qu'on est inquiet mais parce qu'on est coupable; non pour être remis en paix mais pour être rétabli dans la justice. Contre les Réformateurs qui toléraient, du moins dans leurs premiers

---

23. Jean Daillé, pasteur de Charenton, dans son livre *De sacramentali sive auriculari latinorum confessione disputatio,* Genève, 1661, avait vu clairement que cette conclusion suivait en droite ligne de la position catholique. Son raisonnement mérite d'être retenu. Ou bien l'absolution est purement psychologique, déclarative, exhortative, ou bien elle est par elle-même opérante. Dans le premier cas, les Calvinistes ont raison. Dans le second cas, il ne suffit pas de dire que le confesseur est juge et préteur. Son pouvoir ne peut être que « potestas regia ac monarchica. Neque enim alia est quam regis sive Principis Summi potestas qua confessa ac convicta crimina remitti queant ». Il faudrait donc admettre « quod est longe absurdissimum ac stultissimum... sacerdotes omnes veros ac genuinos... reges ac monarchas... christianorum quorum confessiones audiunt ». Pour échapper à cette conclusion il n'y a qu'un moyen, et c'est de dire que le confesseur qui absout n'a que le pouvoir d'un nuntius, praeco, caduceatus, qui promulgue et n'exerce donc que le « nudum rei nuntiandae ministerium » (Lib. I, c. VII, p. 37). Gazzaniga, O.P., dans ses *Praelectiones Theologicae,* t. IX, pars II, dissert. VI, cap. VIII, répond à Daillé en acceptant le dilemme et en affirmant, d'accord avec saint Jean Chrysostome (*de sacerdotio*) que c'est précisément ce pouvoir suprême que Dieu délègue aux ministres de la Pénitence.

24. Cette théorie de la confession pleine d'*erubescentia* a connu une période de vogue après la décadence des pénitentiels tarifés et avant Abélard. Elle s'exprime nettement dans le traité *de vera et falsa poenitentia,* qu'on attribuait à saint Augustin mais que, depuis Erasme, on reconnaît être apocryphe. Composé entre 1050 et 1075, sa fausse attribution lui valut un crédit énorme, et nous le voyons passer presque intégralement dans Pierre Lombard, Gratien, et tous les décrétistes (cfr Teetaert, *op. cit.*).

débuts, une sorte d'absolution psychologique ou pédagogique, comme moyen d'exciter dans le pécheur la foi en la promesse de justification, la théologie catholique a toujours maintenu que l'absolution sacramentelle, *ex opere operato,* grâciait par elle-même le coupable repentant. On retrouve dans cette affirmation, sèche et énergique, le caractère radicalement objectif de la doctrine chrétienne du salut.

La raison d'être de l'aveu réside-t-elle principalement dans le fait que le confesseur doit pouvoir savamment doser la satisfaction et la proportionner aux péchés commis? La considération est exacte sans doute. Le concile de Trente en fait mention expresse. Mais elle ne touche pas encore l'essentiel, car l'imposition d'une pénitence à accomplir n'est pas, en elle-même, le principe efficace de l'absolution.

Si les actes du pénitent sont la *materia ex qua* du sacrement, c'est par rapport à la forme, l'absolution, qu'ils doivent être jugés. Leur nature et leur nécessité se mesurent à ce rapport. Tout se tient dans cette structure thomiste du sacrement, et pour justifier la nécessité de l'aveu nous n'avons besoin de recourir à aucun principe extrinsèque. Celui qui grâcie agit comme juge souverain par un acte de volonté libre. Il doit donc normalement savoir sur quel objet porte le pardon qu'il confère; tout comme quand je fais un cadeau je dois normalement savoir ce que je donne. Une grâce anonyme tombant sur une culpabilité vague est possible sans doute; et c'est ce qui arrive quand nous absolvons un moribond muet ou quand un prêtre donne l'absolution collective aux passagers d'un navire qui sombre dans la tempête. Mais ces exceptions mêmes illustrent la règle qui veut que celui qui grâcie agisse non comme une machine à pardon, mais comme une personne, comme un juge suprême, en pleine connaissance de ce qu'il octroie.

Il semble donc peu correct de présenter la nécessité de l'aveu comme une sorte de pénalité, d'identifier le pénitent à l'accusé dans le box d'un tribunal et de lui faire croire que c'est pour obéir à une loi répressive qu'il doit cracher ses fautes secrètes. S'il en était ainsi, n'est-il pas évident que toute la procédure du sacrement se serait calquée sur la procédure criminelle; qu'on aurait pu entendre des témoins, des accusateurs et des plaideurs. Or tout cela, depuis des siècles, est non seulement supprimé mais interdit sous peine de sacrilège. Malheureusement nous continuons à prêcher au peuple que le confesseur est un juge — ce qui est très exact — sans expliquer comment il l'est — ce qui est plutôt fâcheux, car personne n'aime à se trouver en face d'un juge siégeant au pénal ou au criminel, et le mot lui-même, de par la seule lecture des journaux, est plein d'associations désagréables ou terrifiantes. Le juge évoque le spectre des gendarmes, des amendes et de la prison.

Il suffirait peut-être d'une pincée de théologie thomiste pour faire évanouir ces répugnances et rendre le sacrement, si on ose dire, par-

faitement potable. L'aveu, orienté vers le pardon, comme la matière à la forme, est donc d'abord un appel. Nous n'aimons pas qu'un médecin omette d'examiner la plaie suppurante qu'il doit guérir. Nous l'exhibons, avec répugnance peut-être, mais sans résistance. Nous savons que c'est notre manière à nous les malades de collaborer à notre propre guérison, et que, comme le dit le concile de Trente : *quod ignorat medicina non curat* [25].

Matière et forme ne sont jamais hostiles, puisque c'est leur rencontre, leur communication mutuelle qui produit le résultat. Au confessionnal le pénitent n'avoue pas pour avouer, ni même pour s'avilir mais pour offrir ses fautes au pardon divin que l'Eglise lui accorde par son ministre. C'est bien ce principe qui doit régler toute la conduite du confesseur. Aujourd'hui nous ne sommes plus au temps des dragonnades. Celui qui omet la confession pascale n'a pas à craindre que les dragons du Roi viennent s'installer dans sa maison, boivent son vin, tuent et rôtissent ses porcs, taquinent sa femme et lutinent ses filles jusqu'à ce que, excédé et ruiné, il se décide « à faire son devoir de chrétien ». Le pénitent qui, par dévotion, par tradition, par habitude, par routine, comme disent les Pharisiens, se met dans les rangs la veille d'une fête et entre à son tour dans cette étrange guérite ou ce placard que sont nos confessionnaux, il est peut-être fruste mais dans notre monde actuel, partout — sauf peut-être dans quelques internats — il est sincère. Il vient sans que personne ne le contraigne. La contrainte sociale s'exerce plutôt en sens inverse. Nous ne nous doutons pas toujours de ce que cette simple démarche représente pour lui. Ce n'est pas un oisif. Sa journée de travail est bien remplie. Il doit se déranger — et très réellement — pour aller jusqu'à l'église le soir ou le matin. Il n'est pas très sûr de ses phrases et c'est lui qui doit parler devant le treillis de bois, derrière lequel est assis quelqu'un qu'il estime beaucoup plus savant que lui. Il ne sait pas toujours exactement ce qu'il faut dire et ce qu'il dit n'est pas fort à son honneur. Le traiter comme un suspect, lui poser des questions dont il ne saisit pas le pourquoi ; lui faire répéter ce qu'il a dit, c'est transformer le juge suprême qui grâcie en juge d'instruction qui informe, et fausser la nature théologique de notre ministère de pardon. On objectera peut-être que le confesseur doit pouvoir apprécier le degré de culpabilité et donc tout savoir, et qu'il ne saura pas grand'chose s'il n'interroge pas en détail. Mais il est bon de ne pas oublier que l'aveu du pénitent n'est pas, théologiquement, un objet d'examen. Il est la matière du sacrement et doit être traité comme tel. L'axiome antique, qui a tant ennuyé les jansénistes, et que la tradition exprime dans un latin définitif, plane au-dessus de toutes les difficultés : *malitia non apprehensa non contrahitur,* car, à l'inverse du péché originel qui

25. La formule est de saint Jérôme. Hosius l'avait reprise (*op. cit.,* fol. 48a).

atteint la personne à travers la nature, le péché du baptisé n'atteint la nature qu'à travers la personne. Quand un pénitent a dit ce qu'il croit être sa faute, c'est sa faute qu'il a dite; et ce n'est que dans le cas où le confesseur décèle dans les aveux une ignorance énorme ou dangereuse qu'il peut, ou doit même, s'il a quelque chance de se faire comprendre, éclairer une conscience. Des chrétiens ont été écartés du confessionnal pour des années ou même pour une vie entière parce qu'une seule fois un manque de tact, une question indélicate ou curieuse, une attitude de défiance soupçonneuse, une exigence tâtillonne, les avaient heurtés ou dégoûtés. Ils ont tort sans doute mais le confesseur l'a aussi [26].

D'ailleurs l'Eglise elle-même, dans sa pratique, est pleine de leçons de sagesse. Elle tolère, elle enjoint de placer les confessionnaux dans le vaisseau des chapelles et non dans les sacristies. Elle ne fait jamais passer à ses prêtres un peu âgés un examen médical de surdité. Elle ne se préoccupe d'aucun arrangement pratique pour que les paroles murmurées par le pénitent à travers des grilles de bois ou des plaques de métal trouées ne soient pas noyées dans le bruit du va-et-vient des fidèles, des portes qui grincent en s'ouvrant et claquent en se fermant ou même de l'orgue qui ronfle et gronde. A part quelques chapelles anglaises, j'ai retrouvé cette pratique partout et jusque chez les grands pénitenciers du Saint-Siège dans les basiliques romaines. Si la discipline de l'Eglise est une norme d'interprétation, il faut bien conclure que la loi première dans le ministère de la Confession n'est pas celle d'une enquête et que l'aveu du pécheur est toujours présumé sincère et complet. Le sacrement de pénitence n'est pas celui de la justice de Dieu mais de son pardon. Le chrétien qui s'en approche et qui, par sa confession, apporte la matière même de l'absolution doit pouvoir se retirer en disant : « C'était beaucoup plus facile que je ne croyais ». Seuls les jansénistes, héritiers des vieux Novatiens, s'indignaient de cette conclusion.

Le troisième acte du pénitent est la *satisfaction*. Le concile de Trente y fait plus qu'une allusion. Il réprouve sous anathème la doctrine des luthériens qui ne voulaient comme satisfaction que « la vie nouvelle », c'est-à-dire la correction spontanée du pécheur. Il déclare que le pouvoir d'imposer une pénitence est compris dans la « potestas ligandi » et que ces pénitences doivent être en rapport avec

26. Il est vrai que certains théoriciens prennent allègrement leur parti de ces catastrophes, p. ex. Concina, qui reconnaît avoir entendu les doléances des confesseurs se plaignant des théologiens « qui in cellis suis facillime scribunt » et qui n'ont pas la pratique du ministère. C'est surtout de la contrition qu'il parle, mais la conclusion est générale : « Si adeo stupidi sunt poenitentes... illorum caecitatis et obdurationis iudicium est; horumque numerus non exiguus est » (*Theologia christiana dogmatico-moralis*, t. IX, éd. Rome-Venise, 1763, p. 65).

la culpabilité et la condition du pécheur. Tout cela est donc incontestable; mais il n'en est pas moins certain qu'il est conforme à ce « *quantum spiritus et prudentia suggesserit* », dont parle au même endroit le concile, d'examiner dans le concret l'application des principes généraux. Pouvons-nous le faire sans tomber dans l'arbitraire personnel? Y a-t-il une norme théologique qui nous permette tout à la fois d'éviter les rigueurs de l'ancien jansénisme et le laxisme inconscient de l'ambiance contemporaine; bref de nous conduire non par notre fantaisie mais par l'esprit même de l'Eglise.

Je crois qu'ici encore la théologie thomiste de la Pénitence nous donne tout ce qu'il faut. Voyons ceci de plus près.

Il est toujours interdit d'absoudre *sub conditione de futuro* car l'absolution n'est jamais en suspens et n'est jamais révocable. L'exécution de la pénitence n'est donc, comme disent les théologiens, qu'une partie intégrante et non essentielle du sacrement; mais il est non moins sûr que la satisfaction est matière du sacrement. Ici encore parce que matière et non pas simple condition préalable, elle est orientée vers la forme, c'est-à-dire vers l'absolution. L'élément spécifique de la satisfaction lui vient donc de ce qu'elle est un acte de docilité, de soumission, d'adaptation envers l'Eglise qui absout par le prêtre. Son efficacité sacramentelle tient, non pas à ce qu'elle est pénible, mais à ce qu'elle est imposée et acceptée comme elle est imposée. Dès que cette imposition fait défaut et dès que cette acceptation se refuse, il n'y a plus de satisfaction sacramentelle. Si le confesseur a oublié de déterminer une pénitence ou si le pécheur a oublié ce qu'on lui a dit, il lui est impossible de rien substituer de sacramentellement valable. La satisfaction s'emboîte sur l'absolution. Elle n'est « *castigatio et vindicta* » que parce que le *iudex* qui fait grâce rencontre en imposant cet *opus poenale* le souhait même que le pénitent exprime silencieusement et que l'Eglise interprète souverainement, car le pénitent qui d'avance refuse toute satisfaction montre qu'il est mal disposé. Il veut se débarrasser d'une faute sans se soumettre à l'Eglise, corps dont il est membre. Pas plus qu'entre l'aveu et l'absolution il n'y a ici d'antagonisme. Il y a collaboration.

Je sais bien qu'aujourd'hui d'excellents apôtres s'efforcent de revenir à ce qu'ils appellent des « pénitences sérieuses ». Ils ont peur que des « absolutions à bon marché » n'avilissent le sacrement lui-même et que les coups d'éponge faciles et répétés ne finissent par abolir le sentiment de la gravité du péché. Cependant quand on examine le problème, on découvre quelque peu de confusion dans ces propos. Car d'abord il est toujours dangereux d'incriminer comme un abus une pratique générale de l'Eglise. De plus la satisfaction n'est pas du tout le prix de l'absolution. Celle-ci n'est jamais à bon marché. Elle ne se marchande pas. Elle est toujours donnée pour rien, et c'est sans doute le péril d'une absolution dépendant d'une clause onéreuse,

d'une aumône ou d'un service, qui a entraîné la décadence, puis l'abandon de tous les anciens pénitentiels tarifés, si populaires au IX[e] siècle. Il y avait là comme une manière d'acheter le pardon divin et comme un droit à l'obtenir une fois la somme versée. Nous ne pouvons pas vendre la miséricorde du Rédempteur au détail. Le prix de cette miséricorde, c'est lui qui l'a payé. Tant pis pour nos habitudes et notre langage de négociants. Malgré les violences de saint Bernard il faut reconnaître que Pierre Abélard a vu clair quand il a déclaré, avec un peu de maladresse d'ailleurs, que dans le sacrement de pénitence il n'y avait pas un jeu de compensation entre les prestations du pécheur repentant et les exigences de la justice divine mais une collaboration entre deux personnes qui se réconcilient : l'homme que la grâce divine sollicite et Dieu qui veut sauver tous les baptisés. Saint Thomas fera sienne cette conception en redressant l'outrance d'Abélard et il affirmera sereinement que la matière du sacrement ce sont les actes mêmes du pécheur *qui proveniunt ex inspiratione interna.* Accepter la satisfaction imposée est un de ces actes. Si les actes du pénitent ne sont que des conditions ils n'ont plus qu'un lien extrinsèque avec l'absolution et ils apparaîtront tout spontanément comme de simples clauses onéreuses, à la façon du droit d'entrée qu'il faut payer à la porte d'un musée d'art, d'une exposition ou d'un jardin zoologique. Tout spontanément aussi les bons fidèles seront surpris et même scandalisés de se voir imposer comme « pénitences » non pas des mortifications gênantes mais... des prières. Est-ce que la prière serait une corvée, un ennui désagréable, quelque chose comme un cilice rugueux? Mais si, conformément à la doctrine thomiste, nous comprenons la satisfaction dans sa nature de matière du sacrement, de collaboration obéissante, de disposition à l'absolution elle-même, nous saisissons tout de suite pourquoi la pratique universelle de l'Eglise a de plus en plus donné à cette satisfaction la forme d'une prière, c'est-à-dire d'un acte qui, par lui-même, immédiatement, nous rattache au Rédempteur.

D'ailleurs il faut bien reconnaître que la plupart des grosses pénitences que l'on pouvait imposer jadis sont devenues impraticables. L'hygiène généralisée, la contrainte sociale, les règlements de police eux-mêmes empêchent les longs pèlerinages de mendiants à pieds nus, la réclusion dans des caveaux funéraires, l'interdiction de se laver ou de changer de chemise pendant des mois, les jeûnes prolongés au pain et à l'eau, les flagellations, la privation de sommeil, les lourdes amendes qui abondent dans les anciens pénitentiels. Quelque chose de tout cela peut encore être imposé, avec beaucoup de précaution, quand il s'agit par exemple de la faute grave d'un prêtre, mais il serait contre toute sagesse de généraliser, bien stérilement d'ailleurs, pareilles pratiques. Il est bon de se souvenir des résultats désastreux qu'ont obtenus dans ce domaine les tentatives forcenées des jansé-

nistes au XVIII[e] siècle et du fiasco solennel de Scipion de Ricci et de son synode de Pistoie.

Recourir à ce détour élégant qui consiste à imposer « *opus aliunde impositum* » et à donner comme pénitence l'assistance à la messe du dimanche pendant un an ou la récitation du bréviaire à un prêtre ressemble fort à une feinte. Pourquoi ne pas lui enjoindre de respirer en esprit de pénitence, ou de s'habiller tous les matins? La satisfaction, comme acte sacramentel, est spécifiquement un acte de docilité. Noyer cette docilité dans l'obligation commune c'est lui faire perdre son caractère propre. Ne blâmons pas, comme une sorte d'abus scandaleux ce qui est aujourd'hui la pratique quasi universelle des confesseurs. Elle est conforme à la nature du sacrement; et dans une Eglise disciplinée et obéissante le Saint-Esprit qui la conduit ne s'égare pas et peut se passer de nos critiques.

D'ailleurs — nous l'avons déjà noté — l'acte même de se confesser est pour la plupart de nos pécheurs tout autre chose qu'il ne l'était jadis. Il est légitime de le porter à leur crédit comme *opus poenale*. Leur soumission docile est patente. Ils ont dû ramer contre le courant pour venir jusqu'à nous.

Tous nos théologiens, même les plus sévères, reconnaissent que la fragilité du pénitent est un motif d'atténuer la satisfaction; tous reconnaissent que les bonnes dispositions du pénitent sont pareillement un motif pour agir de même. Est-ce que tout le poids des grosses pénitences devrait tomber sur les épaules de ce pauvre pécheur moyen, de ce chrétien ordinaire qui n'est ni très fragile ni très fervent? Et par quel instrument de précision pourrions-nous mesurer ces degrés de ferveur et de tiédeur dans l'obscurité d'un confessionnal, où on ne reconnaît personne et où on n'entend presque toujours que des formules passablement stéréotypées et privées de tout lyrisme. Soyons réels, comme l'Eglise elle-même qui est faite « en hommes ». Dans la tête du pénitent moyen règne l'idée que le pardon ne lui est vraiment octroyé que lorsqu'il a accompli sa pénitence. C'est un fait que ne démentiront pas ceux qui ont la pratique du ministère. Les analogies du fisc, de la police, des ventes à tempérament et du service militaire sont là pour suggérer à l'homme moyen que la libération *suit* l'acquittement des obligations. Lui infliger des pénitences qui se prolongent pendant des jours, c'est le faire douter de l'efficacité de l'absolution reçue, et sauf les cas exceptionnels le pécheur absous doit, en quittant l'église où il s'est confessé avoir pu, là-même, séance tenante, accomplir toute sa pénitence. Il est d'ailleurs de pratique courante au confessionnal de devoir commuer les longues pénitences qui ont été négligées et qui n'ont eu comme résultat que d'obnubiler dans les âmes la révélation du pardon divin, conféré par l'absolution. Le seul souvenir qui demeure hélas! est celui d'une affaire manquée et d'un effort qui n'a pas abouti.

Un mot pour finir. La pratique de l'administration des sacrements est réglée, non par les inspirations du zèle mais par la nature théologique du sacrement lui-même. Le pragmatisme des résultats n'est pas une norme. C'est toujours dans la doctrine qu'il faut chercher celle-ci. La théologie thomiste du sacrement de pénitence n'est pas du tout, comme on le pense parfois, un simple jeu spéculatif [27]. Elle projette une lumière sereine sur la pratique elle-même et permet d'en redresser, sans violence, les déviations. Cette petite phrase toute pédestre : les actes du pénitent sont la *materia ex qua sacramenti* peut paraître, sous son vêtement péripatéticien, aussi désuète que la théorie des quatre éléments et des quatre qualités fondamentales. Il n'en est rien. La métaphysique qui lui est sous-jacente n'appartient pas plus à Aristote que le théorème du carré de l'hypoténuse n'appartient à Pythagore. Je puis admettre et prouver ce théorème et croire que Pythagore n'a jamais existé. La vérité n'appartient à personne. Avant d'essayer par des « paraliturgies » plus ou moins réussies de donner ou de redonner aux fidèles le goût du sacrement de pénitence, ne serait-il pas plus sage d'essayer de le mieux comprendre? Son histoire, assez compliquée, nous montre comment il a existé dès les débuts du christianisme, comment l'*ordo poenitentium* a disparu, comment l'accent a été mis successivement sur la satisfaction, sur la confession humiliante et son « *erubescentia* », sur la contrition du cœur, et enfin sur l'absolution, comment tous ces éléments ont été intégrés sans effort par la doctrine de saint Thomas, et comment toutes les réactions qui ont voulu ébranler celle-ci ont abouti à des impasses et à des scandales. Quand nous examinons cette doctrine, en apparence aussi aride que le rocher du désert, nous constatons qu'il suffit de l'ouvrir pour faire jaillir sur la contrition, la confession et la satisfaction non seulement de la lumière mais des sources intarissables de tendresse, très divine et très humaine. Cette doctrine, très sobre et très nette, rend bien l'écho de la voix du Rédempteur, dont saint François d'Assise disait qu'il n'avait jamais endurci le cœur de personne.

Pierre CHARLES, S. J.

---

27. Elle se prête cependant à des études spéculatives très poussées, car elle est éminemment synthétique. Ceux qui en doutent peuvent se reporter au travail de Charles R. Meyer, *The thomistic concept of justifying contrition*, publié en 1949 au séminaire Mundelein (Illinois, U.S.A.) et dont nous regrettons de ne pouvoir ici dire tout le bien que nous en pensons. Que l'auteur et ses maîtres acceptent au moins notre témoignage.

Qu'est-ce qu'un diocèse ?

Disons d'abord ce qu'il n'est pas.

Ce n'est pas, découpée dans un vaste empire spirituel, une simple circonscription administrative analogue, au plan religieux, à ce qu'est, en France, par exemple, un département au plan civique. C'est ainsi, malheureusement, que trop souvent nous l'envisageons, et toute notre attitude vis-à-vis de la hiérarchie et entre nous se trouve ainsi faussée.

LES ORIGINES

Or, un diocèse, c'est *une Eglise,* comme on disait jadis. Une Eglise, c'est-à-dire, selon l'étymologie même du mot, un *rassemblement* local du peuple de Dieu autour du Seigneur Jésus représenté par un évêque.

Primitivement une Eglise était constituée essentiellement par le Rassemblement Chrétien d'une cité : « l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe » (*I Cor.,* I, 2 et *II Cor.,* I, 1), « l'Eglise des Thessaloniciens » (*I et II Thess.,* I, 1) comme écrivait l'apôtre Paul ; « l'Eglise d'Ephèse, l'Eglise de Smyrne, l'Eglise de Pergame, l'Eglise de Thyatire, l'Eglise de Sardes, l'Eglise de Philadelphie, l'Eglise de Laocidée », comme écrivait Jean dans l'*Apocalypse* (II, 1, 8, 12, 18 ; III, 1, 7, 14), « l'Eglise d'Antioche » dont il est parlé dans les *Actes des Apôtres* (XIII, 1) ou « l'Eglise d'Ephèse » (*Act.,* XX, 17). Cependant dès cette époque, « l'Eglise qui est à Corinthe » n'est pas confinée aux limites de la ville. Paul écrit « à l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe, ainsi qu'à tous les saints qui sont dans l'Achaïe entière » (*II Cor.,* I, 1). Et d'Ephèse, c'est « tous les habitants de l'Asie... qui entendirent la parole du Seigneur (*Act.,* XIX, 10). Et le décret apostolique du « Concile » de Jérusalem est adressé aux frères païens d'origine qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie (*Act.,* XV, 23). Autour de Corinthe, d'Ephèse ou d'Antioche, semblent donc s'être groupées un certain nombre de communautés moins importantes en Achaïe, en Asie ou en Syro-Cilicie.

D'ailleurs, pour l'apôtre Paul, Eglises des métropoles comme Corinthe ou Ephèse, ou Eglises de petites villes ou de gros bourgs d'Achaïe ou d'Asie, ou Eglises d'autres provinces, de Thessalonique et Philippes en Macédoine, ou de Galatie, *toutes* ces Eglises, si elles avaient en leur sein des « presbytres » ou « épiscopes » (*Phil.,* I, 1 ; *Act.,* XX, 17, 28 ; XIV, 23) ou des « présidents » (*Rom.,* XII, 4, 8 . .) étaient cependant acéphales et ne formaient, toutes ensemble, qu'une unique

« Eglise » dont l'Apôtre était le lien d'unité, en dernier ressort. Mais, lorsque l'Apôtre s'acheminera vers la « libation » suprême du martyre, on verra peu à peu des délégués de l'Apôtre, tels Timothée et Tite, « surveiller » avec pleins pouvoirs apostoliques les Eglises de toute une région, la région d'Ephèse pour ce qui est de Timothée, ou la Crète pour ce qui est de Tite. Tout au long de sa carrière, d'ailleurs, Paul a « prolongé » son apostolat, exercé sa « surveillance » et sa « sollicitude de toutes les Eglises » (*II Cor.*, II, 28) par l'intermédiaire de ces délégués apostoliques [1]. Ils ne font que prendre plus d'importance et plus d'« autonomie », au fur et à mesure que se multiplient les Eglises et que s'achève la vie de l'Apôtre.

Il semble bien que ce système paulinien d'apôtres itinérants se soit maintenu après la mort de Paul, et que des « apôtres » — au sens large de ce mot — aient continué de parcourir telles ou telles *régions* pour garder dans l'unité un ensemble de communautés — ou Eglises — acéphales à elles seules, c'est-à-dire n'ayant à leur tête que des ministres de second rang, — presbytres, épiscopes, didascales, pasteurs, présidents, pilotes —, ne possédant pas la plénitude des pouvoirs que se réservaient, semble-t-il, ces « apôtres » ou « successeurs d'apôtres » qui peu à peu établirent leur « quartier général » dans une métropole dont ils présidaient le collège presbytéral et d'où ils rayonnaient sur toute une région. Nous trouvons encore une allusion à ce système dans l'Apocalypse (II, 2), dans la Didachè (XI, 4) et *peut-être* une survivance dans l'Eglise de Philippes au temps de Polycarpe.

Le livre de l'Apocalypse semble témoigner, au contraire, — en tous cas les lettres d'Ignace d'Antioche en témoignent certainement, et déjà, d'ailleurs, les Actes des Apôtres pour Jérusalem avec Jacques, « Frère » du Seigneur — en faveur d'une organisation « *monarchique* » et « *sédentaire* » — que nous avons appelé naguère « johannique » — où dans *chaque* cité la communauté chrétienne a à sa tête un « épiscope » qui concentre en sa personne les pouvoirs de la succession apostolique, entouré d'un Collège de presbytres et de diacres.

Ce système est assez voisin — mutatis mutandis — de celui qui s'est perpétué dans certaines régions jusqu'à nos jours, en Italie par exemple où certains évêchés antiques sont réduits aux dimensions de la cité et de sa banlieue. Par contre, dans les Gaules, dès la fin du II^e^ siècle, un évêque comme Irénée semble « surveiller » non seulement la cité de Lyon et sa banlieue, mais les chrétientés des Gaules.

Et la plupart de nos modernes diocèses — mutatis mutandis — sont relativement plus proches de ce système entrevu dans saint Irénée, chez qui se fusionnent les traditions dites « pauliniennes » et « johanniques » en une sorte de compromis entre les deux systèmes d'orga-

1. Nous nous permettons de renvoyer pour cette question et pour les lignes qui suivent à notre ouvrage *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951.

nisation. L'évêque d'un diocèse reste essentiellement l'évêque d'une cité où il a sa « cathèdre » et qui fait figure d'Eglise-Mère. Mais il « surveille », dans la foi et la charité, toute une région administrative dont les Eglises acéphales, n'ayant à leur tête que des ministres de second rang, font figure d'Eglises mineures par rapport à l'Eglise où «siège » l'évêque, qui fait fonction pour elles de lien d'unité en tant que successeur des apôtres pour une région.

Cependant, un cas contemporain nous ramène pratiquement plus près du système « paulinien ». Quand le vicariat apostolique du Golfe Saint-Laurent devint diocèse le 23 décembre 1947, Baie Comeau fut choisi comme siège épiscopal. Mais le diocèse ne prit pas le nom de ladite ville épiscopale. Il conserva le nom de *Diocèse du Golfe Saint-Laurent,* un diocèse comprenant cette longue côte de 762 kilomètres, où l'évêque apparaît plus comme successeur des apôtres directement pour toute cette région, que comme évêque d'une cité chargé de plus de la « surveillance » apostolique d'une région.

L'ÉVÊQUE

Mais dans tous les cas, que l'« Eglise » locale soit réduite à l'envergure d'une cité épiscopale, ou que l'évêque soit le « surveillant apostolique » d'une région sans être plus spécialement l'évêque de telle ou telle cité, ou encore que l'évêque tout en étant l'évêque de telle cité ait en même temps mandat de « surveillance apostolique » sur toute une région, type classique de la plupart de nos diocèses, dans tous les cas, un diocèse est essentiellement une Eglise, ou un groupe de communautés acéphales, lesquelles ne sont constituées en Eglise que par leur référence à un évêque qui, au titre de successeur des Apôtres, est centre de leur unité en Jésus-Christ.

Un diocèse, c'est donc une communauté chrétienne, ou un ensemble de communautés chrétiennes groupées en une famille autour d'un frère, l'évêque, représentant visible, par succession apostolique, de l'invisible Frère aîné, Jésus-Christ.

Car un évêque, ce n'est pas un préfet, préposé dans un diocèse aux affaires religieuses, à l'image de celui qui, dans un département, veille à la bonne marche de l'administration civile. Ce n'est pas, comme nous le verrons, un *représentant* du pape. Ce n'est pas un haut dignitaire à qui l'on se croit obligé d'offrir, outre l'encens liturgique, celui de banals compliments plus ou moins apprêtés, tandis que, loin de lui, on dénombre les inévitables défauts qu'il a en commun avec ses frères humains. Ce n'est pas le dispensateur d'éloges ou de blâmes dont on attend, soit, dans une muette et décevante espérance, un camail ou une décoration, soit, avec un peu de crainte, un coup de crosse ou une bénédiction.

C'est, si l'on se reporte à la foi de nos ancêtres les Pères de l'Egli-

se, un homme, choisi parmi tant d'autres et qui, répondant à l'appel de Dieu, a, par la réception plénière du sacrement de l'Ordre, « revêtu la personne du Messie », comme parle la vieille « Didascalie des Apôtres » (IX, 20, 8-9). Et, dit saint Ignace d'Antioche, « tous ceux qui sont à Dieu et à Jésus-Christ, ceux-là sont avec l'évêque. On ne vit selon Jésus-Christ que quand on est soumis à l'évêque *comme à Jésus-Christ,* lequel appelle à lui ses membres » (*Philad.,* III, 2; *Trall.,* II, 1; XI, 2).

Un lien mystérieux, très délicat, rattache donc l'évêque à Jésus-Christ. Non point qu'il soit le Christ ou sa réincarnation, à moins de comprendre ces expressions comme des figures... Mais il est l'image visible de ce qu'est le Christ pour nous. Son rôle est de matérialiser notre union à Jésus-Christ. Et notre union à l'évêque est le symbole efficace de l'union invisible et vivifiante de nos âmes à Jésus-Christ. En sorte que, conformément à l'économie de l'Incarnation, « la vie spirituelle est tout ensemble incarnée » disait Ignace d'Antioche (*Magn.,* XIII). « Autour de l'évêque tout est commun : une même prière, une même supplication, un seul et même esprit, une même espérance dans la charité, dans la joie irréprochable : tout cela, c'est Jésus-Christ, à qui rien n'est préférable » (*Magn.,* VII; *Philad.,* IV). Prêtres et fidèles « sont unis à l'évêque comme les cordes à la lyre. Et c'est ainsi que du parfait accord de vos sentiments et de votre charité, s'élève vers Jésus-Christ un concert de louanges. Que chacun entre dans ce chœur : alors dans l'harmonie de la concorde, vous prendrez, par votre union même, le ton de Dieu et vous chanterez tous d'une même voix par Jésus-Christ la louange du Père qui, vous entendant, reconnaîtra le chant de son Fils » (*Eph.,* IV).

Aussi, sommes-nous loin d'une attitude servile quand, dans cette perspective profondément religieuse, nous « avons soin de ne pas résister à l'évêque pour être soumis à Dieu »; également loin d'une commune flatterie, quand « nous regardons l'évêque comme le Seigneur lui-même et lui accordons toute vénération, par égard à la puissance de Dieu, nous soumettant à lui, non pas à lui-même certes, mais au Père de Jésus-Christ, à l'évêque de tous, sachant que tromper cet évêque visible c'est chercher à tromper l'évêque invisible » (*Eph.,* VI, 1; *Magn.,* III, etc.).

Tout, dans un diocèse, doit être fait en accord avec la pensée épiscopale : « Etant donné que, de même que Jésus-Christ notre inséparable principe de vie est la pensée du Père, les évêques sont dans la pensée de Jésus-Christ, il convient que vous marchiez d'accord avec la pensée de votre évêque » (*Eph.,* III, 2; IV, 1).

Il faut donc, au dire de saint Ignace, savoir le consulter et se ranger à son avis, ne rien faire sans qu'il le sache et y soit consentant, « ne pas ressembler sous peine d'être chrétien de nom sans l'être de fait, à ces gens qui prodiguent à leur chef le nom d'évêque — c'est-à-dire

de surveillant — mais qui font tout en dehors de lui. Il est évident pour moi, écrit saint Ignace, que la conscience de ces gens-là n'est pas droite. De même que le Seigneur n'a rien fait sans le Père, avec lequel il n'est qu'un, ne faites rien en dehors de l'évêque... C'est en vain que vous essaieriez de faire passer pour louable une action accomplie selon vos vues particulières : *il n'y a rien de bon que ce qui est communautaire.* » (*Magn.*, VII, 1).

L'homme avec ses imperfections inévitables, qui, si nous le considérons au plan humain, pourrait dans certains cas nous offusquer, ne saurait, dans cette perspective hautement spirituelle, ébranler notre foi et notre charité, ni entraver notre obéissance. Encore bien moins peut-il être question, alors, de flatter celui qui a reçu une si redoutable fonction. A qui en serait tenté, il suffirait de rappeler ce que saint Ignace encore écrivait aux gens d'Ephèse à propos de leur évêque : « C'est en Jésus-Christ que je souhaite que vous l'aimiez » (*Eph.*, I, 3).

Un évêque, c'est, en effet, *pour un lieu donné,* la « *tradition* » de Jésus-Christ à travers les siècles. Tradition doit être ici compris dans son sens fort qui veut dire : *donner, livrer à travers* (tradere, « transdare »).

Le Christ est la « tradition » de Dieu, ce Dieu qu'il est, par vocation, chargé de « livrer » à l'humanité. Lui-même, à son tour, s'est « livré » tout entier à l'Eglise, dont Il peut dire, comme pour l'Eucharistie, quoique d'une manière différente : « C'est mon Corps à vous livré ». Son corps, mais aussi son esprit, l'Esprit de vérité et de vie qui procède de Dieu.

Les apôtres ont été les premiers témoins de cette « tradition » par laquelle le Christ leur livrait la vérité et la vie qu'Il tenait du Père. Ce qu'ils avaient reçu, ils l'ont « livré » et transmis à leur tour, ne voulant être que les *Témoins du Christ.* C'est Lui, sa Parole, sa Vie, sa Personne, que les fidèles atteignent à travers les apôtres. « Les apôtres, écrivait Clément de Rome vers l'an 97, nous ont été dépêchés comme messagers de bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu et les apôtres viennent du Christ. Ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu » (*I Clem.*, XLII).

Ceux à qui le Christ a « livré » les trésors du Père en ont transmis, à leur tour, le dépôt vivant. « Les apôtres en effet, poursuit saint Clément de Rome, éprouvèrent dans l'Esprit Saint leurs premiers convertis et les instituèrent comme « épiscopes » des futurs croyants »... Ensuite, « sachant par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait querelle au sujet de l'« épiscopat » dans leur prescience parfaite de l'avenir, ils posèrent cette règle qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur ministère » (à eux, apôtres,

lequel était d'instituer les presbytres-épiscopes sur les croyants) (*I Clem.*, XLII, 4; XLIV, 2).

C'est ainsi que les « épiscopes » — ou presbytres — furent mis en charge soit par les apôtres, soit, plus tard, par d'autres « personnages éminents » qui leur succédaient dans leur charge apostolique (*ibid.*). « Ainsi, précise Irénée à la fin du II[e] siècle, tous ceux qui veulent voir la vérité peuvent contempler en toute Eglise la tradition des Apôtres manifestée dans le monde entier. Car nous pouvons énumérer — heureux Irénée! — ceux que les Apôtres ont institués comme Evêques dans les Eglises et leurs « successions » jusqu'à nous. » « *En toute Eglise* », à condition qu'elle soit en communion avec l'Eglise de Rome. « Car c'est avec Elle, en raison de sa plus puissante autorité de fondation, que doit nécessairement s'accorder toute Eglise, c'est-à-dire les fidèles qui proviennent de partout, elle en qui toujours, *par ceux qui proviennent de partout,* a été conservée la tradition qui vient des Apôtres ». Et de donner la « succession apostolique » des évêques de Rome : « C'est dans cet ordre et cette « succession » que la tradition qui est dans l'Eglise à partir des Apôtres et que la Prédication de la Vérité sont parvenues jusqu'à nous » (*Adv. Haer.*, III, 3, 1-3). C'est cette transmission vivante qui, comme un fleuve deux fois millénaire, nous apporte la « Boisson de vie », jaillissant de Jésus-Christ comme de sa source. Notre foi est fondée, non sur un document mort, mais sur un témoignage transmis de bouche à bouche à travers le temps. La Bonne Nouvelle, l'Evangile, ne se conserve pas uniquement sur *un parchemin,* elle nous est annoncée par *un évêque* — uni à celui de Rome — et par lui à tous — et qui ne fait que *nous la répéter, l'ayant lui-même reçue d'une* « succession apostolique » une dans le temps et l'espace autour de la « succession » romaine. « Et ni le plus puissant en parole parmi les Chefs des Eglises, disait saint Irénée, n'enseignera une autre doctrine — car personne n'est au-dessus du Maître — ni le plus infirme en parole n'amoindrira cette « tradition ». Car la foi étant une et identique, elle n'est ni enrichie par celui qui peut beaucoup parler sur elle, ni appauvrie par celui qui ne peut en parler que peu » (*Adv. Haer.*, I, 10, 2).

L'évêque incarne donc, *pour une génération et une région données,* la fidèle mémoire de l'Eglise qui se souvient des leçons de l'enfance où elle entendit les apôtres lui dire ce qu'ils savaient du Christ. Il est en même temps la bouche qui transmet à la génération suivante la « tradition » de Dieu.

Et c'est parce que l'évêque est le vivant témoin du Christ, parce qu'il incarne sa « tradition », que doit se faire autour de lui l'unité des esprits et des cœurs chrétiens dans cette portion du monde qui lui est confiée. Il est, à cause de cela, pour nous le centre concret de la charité, à la place du Christ invisible. « Si nous n'aimons pas, pourrait-on dire, paraphrasant l'apôtre Jean, ce Frère visible, com-

ment aimerions-nous Dieu que nous ne voyons pas? » (cfr Iª Ioan., IV, 20).

Et si « une Eglise est, selon la magnifique formule de saint Cyprien, *un peuple uni dans son évêque* » (*Ep. LXVI*, VIII, 2-3), c'est parce que, sous l'influx de l'Esprit Saint, elle retrouve en cet évêque le Christ par lui « livré » à sa foi et à son amour. Et c'est pourquoi saint Cyprien pouvait dire que « *l'évêque est dans l'Eglise et l'Eglise dans l'évêque* » (*Ep. LXVI*, VIII, 2-3), et que saint Ignace d'Antioche pouvait écrire aux chrétiens de Tralles : « C'est votre Eglise tout entière que je contemple en la personne de votre évêque ». (*Trall.*, I, 1).

Et cette « tradition » n'est point un souvenir mort, une fidélité touchante mais inféconde. « Cette foi que l'évêque a reçue de l'Eglise, dit saint Irénée, c'est comme un dépôt précieux renfermé dans un vase excellent; *mais l'Esprit rajeunit sans cesse ce dépôt et communique sa jeunesse à ce qui le reçoit* » (*Adv. Haer.*, III, 24, 1). C'est une vie qui se propage, sans cesse rejaillissante en de nouveaux printemps.

Le Christ à nous livré, sa « tradition » c'est le corps épiscopal dans sa totalité, la succession globale des évêques de tous les temps et de tous les lieux, sans faille, depuis les jours du Christ jusqu'à aujourd'hui, et par delà aujourd'hui jusqu'au retour du Seigneur. Et, cette « tradition » qu'incarne et interprète l'épiscopat universel et intemporel sous la primauté de Pierre, *notre évêque actuel l'incarne et l'interprète localement et temporairement pour nous,* afin qu'elle soit, quoique éternelle, *quelque chose qui ne soit pas une façon routinière de penser, mais réponde en vérité aux problèmes de notre époque et de notre pays.* De telle sorte que l'évêque se trouve « *dépersonnalisé* » *au maximum par sa fonction. Il est la route par où nous vient le Christ, route vers Dieu.*

En l'an de grâce 1953, l'évêque, au milieu de nous, revêtu de l'antique vêtement des pontifes, apparaît comme *l'incarnation actuelle de notre région baptisée par le sang de Jésus-Christ. Il est nous-mêmes en marche vers le Christ.* Et non seulement nous-mêmes en nos personnes mais en tout ce dont nos personnes vivent : cette portion de la terre avec son visage et sa civilisation qui, à travers les baptisés, doit appartenir au Christ, lui être consacrée visiblement, être « sacralisée » par des temples, une liturgie, une juridiction religieuse au for externe, etc. De là l'importance qu'attache l'Eglise à l'établissement d'une « hiérarchie » locale, autochtone, et ce depuis les temps apostoliques. Aussi l'union de l'évêque avec son Eglise est-elle assimilée à un mariage mystique qui, selon la théologie même du mariage, fait de l'Epoux et de l'Epouse, de l'Evêque et de son Eglise, « à eux deux une seule chair ». Sans évêque, il n'y a pas d'Eglise, c'est-à-dire de rassemblement en Jésus-Christ. Et c'est pour cela, rien que pour cela,

que ceux qui aiment le Christ, suivent l'évêque. Et c'est pour cela qu'ils baisent l'anneau qui à son doigt symbolise le mariage mystique contracté par lui avec son Eglise.

Il est vrai que le système de translation des évêques d'un siège à un autre, très tôt pratiqué en Orient (dès le III^e siècle, avec la translation d'Alexandre de Cappadoce à Jérusalem), très tardivement et difficilement accepté en Occident, où cela reste très rare jusqu'au XI^e siècle, a énervé peu à peu cette notion du mariage mystique de l'Eglise locale et de son évêque. De telles translations, nécessitées par garantie de sécurité pour l'administration de certaines Eglises importantes, où la prudence exige un évêque ayant fait déjà ses preuves, de telles translations sont légitimes certes, car, en définitive, l'individualité de l'évêque n'a guère d'importance. C'est *l'Evêque,* c'est-à-dire le représentant de la succession apostolique qui est, en tant que tel, l'incarnation d'une Eglise, et non tel ou tel individu. Et le mariage mystique a lieu entre la « *succession apostolique* » — dont l'incarnation individuelle importe assez peu — et telle Eglise, non entre *l'individu* et cette Eglise. Mais il faut avouer que, pratiquées avec abus (comme ce fut le cas à certaines époques et en certains lieux), ces translations risquent de développer l'esprit d'ambition chez les évêques et d'atrophier chez les fidèles le sens religieux de l'évêque, considéré par eux dès lors plus comme un fonctionnaire inscrit au tableau d'avancement que comme le centre vivant et aimé de leur unité en Jésus-Christ.

DIOCÈSE ET CATHOLICITÉ

Un diocèse, cependant, n'est pas une Eglise isolée, fermée sur elle-même. Mais l'union fraternelle des Eglises et de leurs évêques crée et maintient l'unité de l'Eglise universelle. Car, « tous les évêques établis jusqu'aux extrémités du monde, écrivait saint Ignace d'Antioche, ne sont qu'un dans l'esprit de Jésus-Christ » (*Eph.*, III, 2).

Et, au dire de saint Irénée, « cette prédication que l'Eglise a reçue, bien qu'elle soit dispersée dans le monde entier, elle la garde soigneusement, comme si elle n'avait qu'une âme et qu'un cœur, et d'un parfait accord elle la prêche, elle l'enseigne, elle la transmet, comme si elle n'avait qu'une seule bouche. Et si les langues, sur la surface du monde, sont différentes, la force de la tradition est une et identique » (*Adv. Haer.*, I, 10, 2).

Cette unité de la tradition, fondement de l'unité de l'Eglise, c'est l'épiscopat qui la réalise. L'évêque dans le « diocèse » n'est qu'*une bouche de ce grand corps épiscopal* dans lequel s'incarne l'esprit de Jésus-Christ. « Il n'y a, en effet, entre les évêques, écrit saint Cyprien, qu'une Eglise, qu'une âme et qu'un cœur... il n'y a, de par l'institution du Christ, qu'*une Eglise unique répandue en plusieurs membres* dans

le monde entier, un épiscopat unique représenté par une multiplicité d'évêques unis entre eux... Telle est *l'unité de l'Eglise dans la diversité de ses parties* partout liées et adhérentes... que l'Eglise, tout entière une, n'est pas en plusieurs morceaux séparés, mais ne forme qu'un *tout dont l'union des évêques est le lien* » qui constitue « *l'assemblage du corps de l'Eglise* » (*Ep. LXVI*, VIII, 3).

Ainsi, l'évêque dans un « diocèse » n'est pas un isolé, et l'ensemble de l'épiscopat n'est pas une *addition* d'évêques autonomes, mais une *unité* à laquelle chaque évêque *communie*. « *L'épiscopat*, dit encore saint Cyprien, *est un et indivisible. La dignité épiscopale est une, et chaque évêque en possède solidairement une parcelle sans division du tout.* Et il n'y a qu'une Eglise qui, par sa fécondité toujours croissante, embrasse une multitude toujours plus ample » (*De Unit.*, 5). Autrement dit, tout évêque l'est, non *individuellement*, encore qu'il le soit *personnellement*, mais *collégialement*, solidairement avec l'ensemble de l'épiscopat.

Et s'il est vrai que tout évêque incarne l'Eglise entière pour un endroit donné, c'est en tant qu'il est membre de ce grand assemblage épiscopal qui charpente, dans une indivisible unité, l'Eglise universelle ; c'est, pour reprendre les comparaisons mêmes de saint Cyprien, comme la branche vivante sur un arbre suppose la totalité de l'arbre et sa racine, comme le ruisseau exige la source, comme le rayon solaire est inséparable du soleil, l'unité de l'épiscopat comme la lumière et la vie ne comportant pas de fractionnement (*De Unit.*, 5).

Aussi, voyons-nous [2] dès les origines de l'Eglise, les évêques d'une région, conscients de leur solidarité, échanger, d'une Eglise à l'autre, une abondante correspondance, pour contrôler leur conformité de vues sur certains problèmes. Ou bien encore, les évêques d'une province ou de tout un pays se réunissaient autour de l'un d'entre eux, qui présidait à la plus importante ou à la plus ancienne Eglise de la région où elle faisait figure d'« Eglise apostolique », l'une de « ces Eglises, dont parle Tertullien, que les apôtres ont fondées en personne, dit-il, et qu'ils ont même instruites tant de vive voix... que plus tard par lettres, en sorte que toute doctrine qui est d'accord avec celle des Eglises matrices et sources de la foi, doit être considérée comme vraie puisqu'elle contient évidemment ce que les Eglises ont reçu des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu... Communiquer avec les Eglises apostoliques... c'est là le signe de la vérité » (*De Praescr.*, XXI, 1-7). On comprend que l'évêque de telles Eglises ait fait, dès le début, figure de « primat » autour duquel se groupaient les évêques de « ces Eglises qui, sans pouvoir rapporter leur fondation à un apôtre ou à un homme apostolique, comme étant de beaucoup postérieures, et celles qui sont quotidiennement établies, conspirent pourtant

2. Nous renvoyons sur ce point à l'article publié dans *La Vie Spirituelle* (supplément) du 15 mai 1950 : *L'Union des évêques et l'évêque de Rome.*

toutes dans la même foi, et, en vertu de cette consanguinéité de doctrine, sont considérées tout de même comme apostoliques » (*De Praescr.*, XXXII, 1-6).

Ce titre de « primat » qui, jadis, par suite de la proximité de l'origine apostolique, était un centre efficace d'unité, n'est plus guère, de nos jours, qu'un titre honorifique. Mais qu'importe si les regroupements locaux ne se font plus en fonction de l'apostolicité « directe », toutes les Eglises étant finalement apostoliques. Il reste que certaines questions débordant le cadre diocésain demandent une solution *commune* pour une *action* d'ensemble plus imposante et plus efficace que des efforts dispersés, et nécessitent un regroupement et une confrontation de tout un épiscopat régional ou national. Cela est vrai de toutes les époques. De nos jours, par exemple, une « Action catholique » pour être efficace et aboutir à un changement des structures sociales, doit être pensée, dans ses grandes lignes, au plan national, quitte à être adaptée intelligemment selon les cas spéciaux à tel diocèse, voire à telle industrie locale, ou à telles campagnes. Il est d'autres problèmes plus profonds encore. Et les réunions annuelles des évêques allemands à Fulda nous ont montré, durant la guerre, la force d'un épiscopat unanime dans ses décisions et sa manière de voir. Des contacts nombreux et fréquents entre évêques d'une même nation sont souhaitables. Si un certain particularisme, certaines traditions locales sont respectables et doivent être soigneusement gardées par chaque diocèse et chaque évêque, il est un esprit de chapelle, de clocher, qui, néfaste au plan paroissial, l'est peut-être plus encore au plan diocésain.

Si féconds cependant que puissent être ces plans et décisions d'ensemble de l'épiscopat d'une région ou de tout un pays sur les problèmes propres à cette région ou à ce pays, ils ne vont pas sans le risque de diviser la catholicité en « blocs » épiscopaux. Le danger n'est pas illusoire. Il apparaît dès les II^e^ et III^e^ siècles, pour les Eglises d'Asie à propos de la querelle pascale, et pour celles d'Afrique à propos de la question du baptême des hérétiques. Il s'est présenté bien d'autres fois au cours des âges. Il a abouti à certains schismes nationaux, dont le plus proche de nous est celui de l'Eglise anglicane. Il a failli donner naissance, en France, à une Eglise gallicane.

Il faut, et le Christ l'a voulu en instituant Simon Pierre dans sa fonction de Rocher apostolique, il faut à l'unité de l'épiscopat un centre visible et sûr, autour duquel puissent se rallier « dans l'esprit de Jésus-Christ, les évêques répandus jusqu'aux extrémités du monde ». C'est le rôle de *l'Evêque de Rome*, successeur de Pierre et, par le fait, titulaire du siège apostolique par excellence.

De même que l'unité d'un diocèse s'incarne dans l'évêque, symbole efficace de son unité, ainsi l'unité, « dans l'esprit de Jésus-Christ », du Collège épiscopal, armature visible de l'Eglise, s'incarne elle aussi

dans une image visible, symbole *efficace* de cette unité : le Pontife romain, qui, comme tel, c'est-à-dire pour être non un pur symbole, mais un symbole *efficace,* a, par le fait même, juridiction universelle sur toutes les Eglises locales, en sorte que, « doublant » pour ainsi dire, ou plutôt « sous-tendant » tout évêque local, est présente, *immédiatement,* la juridiction de cet Evêque universel, lien *efficace* de l'unité des Eglises, symbole *efficace* de l'unité de l'Episcopat universel. Cet « esprit du Christ » en effet qui lie les évêques dans l'unanimité du Corps épiscopal, *a son organe d'expression infaillible* dans l'Evêque de Rome, successeur de Pierre en qui toutes les Eglises, ou diocèses, et leurs évêques, ont un centre visible d'union, une garantie de sécurité que leur unanimité de pensée est dans la ligne de la tradition.

Le Pontife romain apparaît donc comme le *lien de la communion épiscopale,* le *centre de l'apostolicité des Eglises,* l'aîné de la fraternité des évêques qu'il appelle précisément pour cette raison : Vénérables Frères, si bien que, dans toute Eglise locale, dans la mesure où elle incarne l'Eglise Universelle en telle région du monde, par sa communion à l'Eglise de Rome, centre de la « Catholica », il y a pour ainsi dire deux évêques « combinés », si j'ose dire, dans l'unité de l'Episcopat, et réalisant, par leur unité, l'unité de l'Eglise : l'Evêque proprement local et l'évêque universel, le Pape. Deux évêques indispensables l'un à l'autre, en ce sens que l'Evêque universel pour être précisément le lien de l'Episcopat universel a besoin de la présence d'un Evêque local, image et centre de l'Eglise locale, et que chaque Evêque de chacune des Eglises locales existe en tant que membre de l'Episcopat universel, en référence interne à l'Evêque universel, centre et lien du Corps épiscopal. C'est dans cette lumière et cette perspective qu'il nous faut envisager les diocèses ou Eglises locales et leurs évêques, lesquels ne sont pas des représentants du Pape, mais ses « *collègues* » au sens étymologique le plus profond : *liés à lui dans l'unité de l'Episcopat universel dont il est le lien.* Chaque évêque, uni à l'Evêque de Rome, est ainsi dans sa propre communauté le *témoin* de l'Eglise du Christ, le centre de l'unité ecclésiale. C'est autour de lui que se centrent toute vie chrétienne, doctrinale, liturgique et l'apostolat, parce que c'est en lui que se manifestent et s'incarnent, pour tel lieu, la succession des apôtres et la tradition du Christ, en un mot l'Eglise catholique.

Par son union à ses frères en épiscopat « dans l'esprit de Jésus-Christ », union qu'il ne réalise que par communion à l'Evêque de Rome, symbole efficace de l'unité catholique et de l'apostolicité ecclésiale, il est, pour les chrétiens d'une région donnée, l'Eglise tout entière dans sa catholicité et son apostolicité, le Corps du Christ auquel ils participent, en un mot le Christ *livré* — *traditus* — à toute âme de bonne volonté. Mais, détaché de cette communion romaine, un évêque n'est plus l'incarnation locale de l'Eglise universelle et aposto-

lique, mais un individu qui a reçu fonction épiscopale, et la conserve comme un caractère trahi et accusateur, tel un rameau séparé du tronc.

L'attitude des prêtres et des fidèles d'un diocèse vis-à-vis de leur évêque est commandée par cette conception de l'épiscopat qui ôte à l'évêque l'allure d'un préfet imposé d'en-haut, d'un grand administrateur, respecté, certes, mais trop peu connu, et quelquefois subi plus que suivi dans l'amitié chrétienne.

LE PRESBYTERIUM

Un diocèse, cependant, ce n'est pas uniquement un évêque, bien que, nous l'avons dit, ce soit le diocèse tout entier, bien plus l'Eglise universelle, que l'on contemple en résumé et comme incarné dans l'évêque. Tout évêque, en effet, est entouré d'un certain nombre de prêtres de second rang. Mais, un diocèse, ce n'est pas un évêque commandant à des prêtres. Ce n'est pas non plus des prêtres soumis à un évêque. C'est un collège sacerdotal; disons mieux : *un corps sacerdotal,* dont l'évêque est la tête, et les prêtres les membres.

Les prêtres ne forment, avec l'évêque, qu'un seul prêtre collégial dont l'évêque est l'instrument propagateur sacramentel, et le centre, et le résumé, et l'expression plénière, et la figuration sacramentelle.

Et s'il est vrai qu'on est *personnellement* prêtre, on ne l'est pas *individuellement,* mais *collégialement.* C'est ce qu'exprime, au début du III[e] siècle, la « Tradition Apostolique » d'Hippolyte : « Quand on ordonne un prêtre c'est l'évêque qui impose les mains sur sa tête, tandis que les prêtres le touchent également, et c'est lui qui prononce cependant les paroles consécratoires... Quand on ordonne un diacre, c'est *l'évêque seul* qui lui impose les mains, parce que le diacre n'est pas *ordonné au sacerdoce de l'évêque...* et ne reçoit pas *l'esprit commun du collège des prêtres* auquel participent les prêtres... Sur le prêtre, au contraire, *les prêtres eux aussi imposent les mains, à cause de l'esprit commun et semblable de leur charge.* Encore que le prêtre n'ait que *le pouvoir de recevoir*[3] *cet esprit commun du sacerdoce et non le pouvoir de le donner,* à l'ordination d'un prêtre, s'il n'ordonne pas, il marque son approbation, tandis que l'évêque ordonne » (*Trad. Apost.,* 9; trad. *Sources Chrétiennes,* p. 39-40).

C'est donc parce que l'ordination agrège *au corps sacerdotal* que

3. Non pas que le prêtre, une fois reçu cet « esprit », puisse encore le recevoir — sinon en plénitude par l'accession à l'épiscopat —, mais c'est là une expression paradoxale qui souligne violemment le privilège de l'ordre épiscopal qui seul a le pouvoir de « donner » l'ordre. Encore que l'imposition des mains de tout le presbyterium avec l'évêque apparaît un peu, en quelque sorte, comme une « co-consécration », une « co-ordination » analogue — mutatis mutandis — à la « co-célébration » de l'Eucharistie avec cette différence que le prêtre pourra célébrer seul l'Eucharistie, mais ne semble pas pouvoir ordonner seul, mais uniquement « co-ordonner » avec l'évêque qui ordonne.

l'on devient prêtre : « Il est prêtre, disait Clément d'Alexandrie, *celui qui a été placé dans le collège* des Prêtres, même s'il n'est pas ordonné au premier siège » (*Strom.*, VI, 13). « Le Collège des prêtres, disait saint Ignace d'Antioche, est uni à l'évêque comme les cordes à la lyre, et c'est ainsi que, par cette symphonie de charité, Jésus-Christ est chanté »... (*Eph.*, III, 2). « Il n'y a qu'une seule chair de Jésus-Christ, comme il n'y a *qu'un seul évêque qui ne fait qu'un avec le collège de ses prêtres* » (*Philad.*, IV). Et saint Polycarpe commence ainsi la lettre qui nous est restée de lui : « Polycarpe et ceux qui avec lui sont prêtres » (*Polyc. ad Phil. suscrip.*). Pour la « Didascalie des Apôtres », « l'évêque est le premier, le principe des prêtres, docteur et Père après Dieu » (*Didasc.*, II, 26, 4-8). Pour Tertullien, l'évêque est le « summus sacerdos » et les prêtres — presbyteri — ne peuvent conférer même le baptême sans son autorisation, « à cause, dit-il, de l'honneur dû *à l'Eglise* » (*De Bapt.*, 17).

Les prêtres sont précisément, par le fait qu'ils sont prêtres, les *hommes de l'Eglise*. Et, s'il est vrai que, selon la tradition résumée par saint Cyprien « *l'Eglise est dans l'évêque* » (*Ep. LVI*, VIII, 2-3), les prêtres, hommes de l'Eglise, sont, par conséquent, *les hommes de l'évêque*, en ce sens qu'ils n'agissent au nom de l'Eglise que par *suite de la référence sacramentelle de leur ordre à l'évêque* en ce sens, non pas que l'évêque est la *source* de l'ordre — c'est le Christ — mais en ce sens que leur sacerdoce, qui est participation au sacerdoce du Christ, est un sacerdoce de « coopérateurs » selon les paroles de l'ordination par laquelle l'évêque, les faisant prêtres, les fait « coopérateurs de son ordre ». Et saint Cyprien les appelle ses « co-prêtres » (*Ep. I*, 1 ; *Ep. XLV*, II, 5). Chacun d'eux, participant par cette coopération et cette dépendance à l'« esprit commun du collège sacerdotal », a donc un sacerdoce non *individuel*, encore que *personnel*, mais *collégial*, et en permanente référence à cet esprit commun dont l'évêque est visiblement le lien parce qu'il en est sacramentellement le distributeur. Chacun d'eux participe donc au sacerdoce *en fonction d'une coopération au centre apostolique du collège sacerdotal*. Et toute fonction qu'il accomplit, sacramentelle ou pastorale, est faite en tant qu'il est coopérateur de l'évêque dont il est pour ainsi dire le prolongement. Chacun d'eux également étant prêtre par cette participation à l'esprit commun du collège sacerdotal, parce qu'il a été agrégé au corps sacerdotal, le prêtre doit se souvenir qu'il n'est pas prêtre tout seul, mais qu'il est prêtre *avec* ses confrères en sacerdoce, *collectivement, communautairement*, j'allais dire en équipe, il serait mieux de dire *en corps*.

C'est ici l'endroit de rappeler la formule de saint Cyprien : « l'épiscopat est un et indivisible... La dignité épiscopale est une, et chaque évêque en possède *solidairement* participation *sans division* du tout »... Ainsi, par son « ordination » à l'évêque comme « coopérateur » c'est donc à la succession apostolique, donc à l'Eglise, que le

prêtre est ordonné, par le *caractère permanent* de « coopérateur » de l'*ordre* épiscopal qui lui est alors conféré... Et qu'il soit prêtre diocésain, c'est-à-dire soumis à la juridiction d'un évêque local — et, en même temps à la juridiction de Celui qui, étant précisément symbole efficace de l'unité de l'épiscopat universel, possède juridiction universelle : L'Evêque de Rome — ou qu'il soit prêtre régulier, et comme tel, exempt de la juridiction d'un évêque résidentiel, pour dépendre principalement, par ses supérieurs, de la juridiction de l'Evêque de Rome, Evêque universel, le prêtre de second rang existe en référence à l'épiscopat universel, comme « coopérateur » de l'Ordre épiscopal.

J'ai eu l'occasion de développer cela déjà, et ne fais ici que le résumer [4].

Une autre fonction voisinait jadis avec le presbytérat comme auxiliaire de l'épiscopat, c'est le diaconat, « ordonné non au sacerdoce, mais au « ministère » — au service — de l'évêque » (*Trad. Apost.*, 9). Les circonstances historiques ont peu à peu réduit pratiquement à rien son rôle dans la structure diocésaine. Il demeure confiné dans les séminaires. D'aucuns sont amenés, par suite des circonstances actuelles du ministère, et par ses exigences pratiques, à retrouver l'utilité de la fonction diaconale et à souhaiter sa restauration au plan pratique. On ne peut que s'en réjouir, mais c'est aux nécessités du ministère pastoral qu'il appartient de décider de cette utilité, non à des vues abstraites.

LES PAROISSES

Un diocèse, c'est donc une Eglise résumée dans son évêque que prolongent, unis à lui par un sacerdoce collégial, les prêtres.

Primitivement, on trouve, semble-t-il, deux types d'organisation ecclésiale, comme nous l'avons dit.

Dans les Eglises de type « johannique », où les prêtres d'une cité vivent groupés en « presbyterium » autour de l'évêque, seul l'évêque préside l'eucharistie, entouré de la couronne de ses prêtres qui concélèbrent, ainsi que nous le décrit la « Tradition Apostolique » d'Hippolyte (*Trad. Ap.*, 4), et comme nous le laissent entrevoir les lettres de saint Ignace (*Phil.*, IV) et peut-être la lettre de Clément de Rome (*I Clem.*, XLI, 2). Et c'est autour de l'évêque encore qu'à Rome, au début du III[e] siècle, se réunissent les chrétiens de toute la cité, dans la mesure du possible, pour la Fraction du Pain, comme il ressort de la « Tradition Apostolique » d'Hippolyte : « Le dimanche, que l'évêque distribue lui-même le Pain à tout le peuple, si c'est possible, pendant que les diacres le rompent. Les prêtres rompront aussi le Pain

4. Cfr l'article paru dans la *Nouvelle Revue Théologique* de décembre 1951, *Fondement d'une spiritualité pour le prêtre de second rang*, p. 1049 ss.

qu'on distribue » (*Trad. Ap.*, 24). Cependant, il appert de cette restriction : « dans la mesure du possible », que déjà il y avait des assemblées eucharistiques plus petites le dimanche, à Rome, dès cette époque. Et, dès le temps de saint Ignace, dans certains cas, l'eucharistie était célébrée par un délégué de l'évêque (cfr *Smyrn.*, VIII), sans doute là où la distance ne permettait pas aux chrétiens de se réunir autour de l'évêque lui-même.

La « Tradition Apostolique » mentionne, d'autre part, des réunions chaque jour autour des diacres et des prêtres, « à l'endroit que l'évêque leur a désigné », dans un but d'instruction (*Trad. Apost.*, 33). Ce sont ces lieux de réunions quotidiennes épars dans la ville de Rome qui donneront naissance plus tard au système des « tituli » ou « titres ». Et c'est là, en cas d'impossibilité pour les fidèles de se rendre à l'assemblée présidée par l'évêque, qu'était célébrée l'eucharistie le dimanche, ainsi qu'il a été dit plus haut.

Dans les Eglises de type strictement « paulinien » où nous ne trouvons pas, y résidant en permanence, un personnage équivalent à l'évêque, il y a cependant, dès le début, d'une part une célébration eucharistique, attestée par la première Epître de Paul aux Corinthiens (*I Cor.*, XI, 17-19), et, d'autre part, des préposés à la « présidence » des assemblées (*Rom.*, XII, 4, 8). Ces Eglises pauliniennes ressembleraient assez — *mutatis mutandis* — à des « paroisses » acéphales, c'est-à-dire presbytérales, d'un grand « diocèse [5] » dont l'apôtre, par ses « vicaires d'apôtres », Timothée, Tite, etc., assure l'unité.

Peu à peu, à mesure que les Eglises primitivement de type « johannique » déborderont les limites de la cité pour prendre des dimensions régionales et grouperont autour de la cité des cités moins importantes, des bourgs, des villages, et qu'il deviendra par suite bien difficile aux prêtres envoyés par l'évêque de revenir se grouper au centre, leur fonction accomplie, ces Eglises tendront à se rapprocher du type « paulinien » plus « paroissial ». Et à mesure que dans les Eglises primitivement de type « paulinien » itinérant, le « successeur d'apôtre » tendra à se fixer sous l'influence du type « johannique », les deux systèmes se confondront peu à peu. Ils le sont à l'époque de la « Tradition Apostolique », et c'est ainsi qu'on aboutira un jour au système de paroisses avec un ou plusieurs prêtres, groupés autour d'une Eglise-Mère où réside un évêque qui assure leur unité en Eglise.

En sorte que, en définitive, un diocèse est, *hic et nunc*, un ensemble de paroisses.

5. L'emploi de ce terme à l'époque paulinienne est anachronique d'au moins deux siècles. L'idée de « territoire » avec son « administration centrale » n'existait pas alors. Aussi soulignons-nous le « *mutatis mutandis* ». Il ne faudrait pas oublier d'autre part que l'organisation territoriale et administrative postérieure n'a été créée que pour recouvrir une réalité d'ordre sacramentel et mystique : une Eglise Corps du Christ, Peuple de Dieu groupé autour du Seigneur dont l'évêque est l'image visible.

Je dis bien : un *ensemble* de paroisses, et non une juxtaposition ni une addition. Un ensemble, c'est-à-dire, à la lumière de ce qui a été dit jusqu'alors, une communion *dans* l'évêque et *autour* de l'évêque, successeur des Apôtres, qui a par le sacre « revêtu la personne du Messie » (*Didasc.*, II, 20, 8-9), et avec lequel les prêtres de second rang ne forment, *tous ensemble,* qu'un seul et même prêtre collectif.

Une paroisse, c'est une *cellule* dans un corps, et elle n'a de sens et ne vit que si elle est *unie au corps.* Isolée, elle meurt.

Un curé, c'est un *membre* du corps sacerdotal, et son sacerdoce n'a de sens qu'en référence au corps. (Encore que son sacerdoce demeure, séparé du Corps, mais il n'a plus de sens).

C'est l'évêque qui, *directement,* de droit divin, par succession apostolique, représente, « incarne » le Christ pour un diocèse, et donc pour chacune des paroisses qui le composent.

Le curé, dans une paroisse, ne tient pas, de lui-même, « solitairement » si l'on ose dire, la place du Christ. Il la tient, directement soit, mais à la place de l'évêque et en référence à lui, dont il est le prolongement, le complément, ne formant autour de lui, avec lui et avec tous les prêtres du diocèse, qu'un seul et même prêtre collégial.

Ce serait donc une grave erreur pour un curé, si ce n'était, la plupart du temps, une simple boutade sur ses lèvres, de se considérer comme « l'évêque *de* sa paroisse ».

Il est, *dans* cette paroisse, *pour* l'évêque *du* diocèse, par sa liaison à lui, sacramentelle et juridique. Et tel confrère est, dans telle paroisse, également *pour* l'évêque *du* diocèse. Et *tous* les curés de *toutes* les paroisses sont, *tous ensemble,* et *chacun* dans *une* paroisse déterminée, *pour* l'évêque *du* diocèse, par suite de cette liaison essentielle avec lui. Et c'est pourquoi on ne peut définir les diocèses comme « des groupes d'Eglises » (cfr Dom B e n o î t, *La Vie des Clercs dans les siècles passés,* Paris, 1914, p. 523, note 1). Il faut définir les paroisses, au contraire, comme des *cellules* « d'Eglise [6] ».

LES LAÏCS

Un diocèse, c'est donc, répétons-le, une communauté résumée dans son évêque que prolongent, unis à lui par un sacerdoce collégial, les prêtres, dans chacune des paroisses dont l'ensemble compose une Eglise.

Or, ce sacerdoce, épiscopal et presbytéral, est, comme disait l'Apô-

6. Il est un détail de la liturgie qui matérialise cette réalité spirituelle. Le prêtre, dans l'église où il est curé, porte l'étole *pastorale,* non seulement quand il confère un sacrement, quand il exerce le sacerdoce qu'il a collégialement avec l'évêque, mais en toute occasion et en tout temps. Il tient, en effet, dans cette paroisse, la place du *pasteur* : l'évêque. Mais quand l'évêque est présent dans la paroisse, il ne doit pas la porter. Car le pasteur étant là, il n'a plus, à ce moment, à manifester qu'il tient sa place.

tre Paul à Timothée, « une fonction de choix » (*I Tim.*, III, 1), *dans* et *pour* la communauté.

Mais, cette communauté, c'est *l'ensemble des baptisés* qui, sans avoir tous reçu le sacrement de l'ordre, sont cependant tous, selon l'Apocalypse, « des prêtres ἱερεῖς de Dieu et du Christ » (*Ap.*, I, 6; V, 10; XX, 6), et forment, selon l'Epître de Pierre, un *sacerdoce* ἱεράτευμα *saint* pour offrir des sacrifices spirituels (I Pet., II, 5), une race élue, un *sacerdoce royal* (I Pet., II, 9).

C'est eux tous qui sont l'Eglise, c'est-à-dire le Rassemblement des rachetés en Jésus-Christ. Et c'est *dans* et *pour* ce rassemblement des baptisés *dont ils font partie* qu'évêque et prêtres ont reçu du Christ une *fonction spéciale.* Et par conséquent leur sacerdoce *n'est* et *n'a de sens* — même et *surtout* celui de l'évêque — *qu'en fonction* de la communauté des chrétiens laïcs.

L'Eglise, localisée en un diocèse, n'existe pas *pour* l'évêque, mais *l'évêque pour* « l'Eglise localisée ». Car, selon la parole du Seigneur, le rôle de celui qui est le premier parmi nous est essentiellement de *servir.* Et l'Eglise, pour le grand évêque que fut saint Cyprien, c'est essentiellement « *le peuple groupé autour du Pontife, le troupeau autour du Pasteur* » (*Ep. LXVI,* VIII, 2-3). Et, pour lui, « l'évêque est *dans* la communauté » (*Ep. LXVI,* VIII, 2-3), tout autant que la communauté est tout entière dans l'évêque qui la résume (*ibid.*).

Cela était visiblement marqué, durant les premiers siècles, dans l'élection de l'évêque par le presbyterium local (auquel s'adjoignaient les évêques voisins pour marquer l'unité et l'apostolicité de l'épiscopat), et dans son acclamation par les fidèles. Certes, il ne recevait pas son pouvoir par délégation de la communauté ou du presbyterium, mais par imposition des mains des évêques voisins, dépositaires de la tradition apostolique venant du Christ et de la grâce charismatique émanant de l'Esprit. Mais cette désignation, par son propre peuple, de l'élu, auquel tel des membres présents de l'épiscopat conférait le charisme apostolique, marquait bien l'unité fondamentale de l'évêque et de son Eglise. Ce mode d'élection fut, dans la plupart des cas, abandonné peu à peu, par suite des empiètements du pouvoir civil. On peut le regretter, mais la réserve de la nomination des évêques par le Siège Apostolique fut une nécessité pour sauver l'essentiel de la fonction épiscopale : son apostolicité, qui vient d'en haut, c'est-à-dire du Christ par la succession apostolique, et pour éviter le pire : l'évêque fonctionnaire à la discrétion des pouvoirs séculiers qui l'auraient établi.

Si l'évêque est en fonction de son Eglise, à plus forte raison, les laïcs qui composent une paroisse ne sont pas au service du clergé paroissial qui y prolonge l'évêque. C'est le clergé paroissial qui est au service des laïcs. Ils sont les *ministres* du peuple sacerdotal et royal.

Le curé est essentiellement, en prolongement de l'évêque, « le dispensateur, l'intendant, le ministre du Mystère de Dieu, de sa Parole et de sa Grâce », pour employer le vocabulaire de saint Paul.

Il n'est, à aucun titre, un organisateur, ni, à proprement parler, un chef. Il est vrai qu'on dit parfois du prêtre qu'il est un chef. Le terme est impropre. Car, compris à contresens par suite de l'évolution du vocabulaire, il a fini par donner lieu à une confusion désastreuse. Quand on dit du prêtre qu'il est un chef dans la communauté — encore cela n'est-il vrai essentiellement que du prêtre de premier rang, l'évêque, — on veut dire que la *fonction* sacerdotale matérialise, dans le Corps visible de l'Eglise, le rôle du Chef, c'est-à-dire, dans le sens aujourd'hui démodé du terme, de la Tête. Et il n'est pas d'autre Tête, en définitive, que celle que Dieu a donnée à son Eglise, le Christ, unique Médiateur, dont les fonctions sacerdotales que revêtent, dans le Corps ecclésial, l'évêque et son collège de prêtres, ne sont que les instruments visibles.

Par le sacrement de l'Ordre, en effet, l'évêque devient *l'instrument sacramentel du Christ*. Tête sacrée d'où s'épand sur les âmes la vie spirituelle. Et le prêtre, participant au sacerdoce de l'évêque, répand, en prolongement de lui, par les sacrements, dans la paroisse à lui confiée, cette vie qui est en Jésus-Christ comme dans la Tête. C'est en ce sens que, dans une paroisse, le prêtre peut être dit le Chef, la Tête. Disons tout simplement et plus exactement : le ministre du Christ, Tête de l'Eglise.

En aucune manière, le prêtre — fût-il évêque — n'est chef, au sens profane et courant de ce mot, comme lorsqu'on parle d'un chef d'état, d'un chef militaire, d'un chef de chantier. Or, c'est ce que nous donnons à croire en nous parant de ce titre. Son rôle est nettement et strictement d'ordre spirituel.

Les laïcs, dans l'Eglise, ne sont donc pas des mineurs en tutelle, des « sujets » régis par le pouvoir de l'évêque et des prêtres. Ils sont, comme le nom l'indique, un beau nom galvaudé, des « laïcs », — λαϊκοί — c'est-à-dire les membres du Peuple (λαός) de Dieu, et à ce titre ils sont un « royaume de prêtres » (*Apoc.*, I, 6; V, 10). Ils sont « un sacerdoce royal » (I Pet., II, 9). Le diocèse n'est pas le diocèse de l'évêque, mais *le diocèse des chrétiens unis dans l'évêque*. Et ils ne sont pas les « diocésains » de l'évêque, mais l'évêque est *leur* évêque. Et, à plus forte raison, la paroisse n'est pas la paroisse du curé, mais la paroisse des chrétiens unis à l'évêque avec leur curé. Et ils ne sont pas les paroissiens du curé, mais le curé est leur curé comme prolongement de l'évêque. Les laïcs *constituent* l'Eglise, *avec* l'évêque et son collège de prêtres. Car l'Eglise n'est point totalitaire, mais *communautaire*. Elle est le Corps du Christ, un Corps tout entier sacerdotal, par participation à la Tête, le Christ-Prêtre, par suite du bap-

tême et de la confirmation. « Et certes, disait l'apôtre Paul, il y a diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur, diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. A qui la reçoit, la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun... Mais c'est toujours le seul même Esprit qui opère tout cela, distribuant ces dons à chacun en particulier comme il l'entend. Car, de même que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur multiplicité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Tous en effet nous avons été baptisés en un seul Esprit pour ne former qu'un seul corps... et nous avons tous été abreuvés d'un unique Esprit. Aussi bien, le corps ne se compose-t-il pas d'un membre unique, mais de plusieurs... Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe? S'il n'était qu'ouïe, où serait l'odorat? Mais Dieu a placé les membres, un chacun dans le corps, selon qu'il Lui a plu. Si le tout n'était qu'un seul membre, où serait le corps? Mais il y a plusieurs membres, et cependant un seul corps. L'œil ne peut donc dire à la main : « Je n'ai pas besoin de toi », pas plus que la tête ne peut dire aux pieds : « je n'ai pas besoin de vous »... « Or, vous êtes le corps du Christ, et chacun de vous pour sa part est un de ses membres. Il en est que Dieu a établis dans l'Eglise, premièrement comme *apôtres,* deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme docteurs... viennent ensuite les miracles, puis le don de guérir, celui d'assister, de *gouverner...* » (*I Cor.,* XII, 4-28).

Autrement dit, le corps ecclésial tout entier est un corps sacerdotal, « un sacerdoce royal », pour reprendre le terme de l'apôtre Pierre. Mais, précisément parce que c'est un corps, ce sacerdoce n'est pas anarchique, mais *organisé,* donc *hiérarchisé.* Il a, dans l'évêque et son collège de prêtres, ses *organes fonctionnels,* aussi irremplaçables dans l'Eglise pour exercer le sacerdoce du Christ que l'œil dans un corps pour que celui-ci puisse exercer la fonction visuelle, ou que le cœur pour que par lui le corps entier puisse être irrigué de sang.

Mais si le sacerdoce culmine dans l'évêque et se prolonge, fonctionnellement, dans les prêtres, les « laïcs » — les membres du Peuple de Dieu — ne sont pas pour autant totalement étrangers au sacerdoce du Christ. Ils en font partie, *à leur place,* selon la grâce qui leur a été départie, au baptême où ils ont été agrégés au *peuple sacerdotal,* corps sacerdotal de Jésus-Christ, et surtout à la confirmation où ils ont été abreuvés du seul et même Esprit de Jésus-Christ qui « opère tout cela, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend » (*I Cor.,* XII, 11). Le sacrement de confirmation, en effet, est une véritable consécration du « laïcat ». Il donne au baptisé fonction de « laïc » dans le peuple sacerdotal de Dieu et de son Christ, tout comme le sacrement de l'Ordre lui donne dans ce Corps fonction, supérieure et plus spécialisée sans doute, mais non de nature essen-

tiellement différente. Car l'un et l'autre sacrement donne participation, inégalement spécialisée et hiérarchisée, au seul et unique sacerdoce du Christ dans son Corps qui est l'Eglise, sacerdoce auquel tout chrétien est déjà participant, de manière égale et diffuse, par le sacrement de baptême.

C'est cette *unité organique* de l'Eglise que contemplait et chantait saint Ignace d'Antioche : « J'ai eu l'honneur de vous voir, écrivait-il aux Magnésiens, en la personne de Damas, votre saint évêque, en celles des dignes presbytres Bessus et Apollonius et du diacre Zotion... En ces personnes... la foi m'a fait voir et embrasser votre communauté tout entière; aussi, je vous en conjure, accomplissez toutes vos actions dans cet esprit de concorde qui plaît à Dieu, sous la présidence de l'évêque, qui tient la place de Dieu; des presbytres, qui représentent le sénat des apôtres, des diacres... chargés du service de Jésus-Christ... De même que le Seigneur, soit par lui-même, soit par ses apôtres, n'a rien fait sans le Père, avec lequel il n'est qu'un, ne faites rien, vous non plus, en dehors de l'évêque et des presbytres. C'est en vain que vous essaieriez de faire passer pour louable une action accomplie en votre particulier, il n'y a de bon que ce que vous faites en commun : une même prière, une même supplication, un seul et même esprit, une même espérance animée par la charité, dans une joie innocente : tout cela, c'est Jésus-Christ, au dessus duquel il n'y a rien. Accourez tous vous réunir dans le même temple de Dieu, au pied du même autel, c'est-à-dire en Jésus-Christ un, qui est sorti du Père un, tout en restant un avec lui, et qui est retourné à lui » (*Magn.*, II, VI, VII). « Vous ne devez donc, écrit-il aux Ephésiens, avoir avec votre évêque qu'une seule et même pensée, c'est d'ailleurs ce que vous faites. Votre vénérable presbyterium, vraiment digne de Dieu, est uni à l'évêque comme les cordes à la lyre, et c'est ainsi que, du parfait accord de vos sentiments et de votre charité, s'élève vers Jésus-Christ un concert de louanges. Que chacun de vous entre dans ce chœur : alors, dans l'harmonie de la concorde, vous prendrez, par votre unité même, le ton de Dieu, et vous chanterez tous d'une seule voix, par Jésus-Christ, ces louanges du Père, qui vous entendra, et, à ce que vous ferez de bien, vous reconnaîtra pour les membres de son Fils. C'est donc votre avantage de vous tenir dans une irréprochable unité : c'est par là que vous jouirez d'une constante union avec Dieu lui-même... Quel n'est pas votre bonheur, à vous qui êtes étroitement unis à votre évêque, comme l'Eglise l'est à Jésus-Christ, et Jésus-Christ à son Père, dans l'harmonie de l'universelle unité! Que personne ne s'y trompe : s'éloigner de l'autel, c'est se priver du pain de Dieu. Si la prière de deux personnes réunies possède une telle efficacité, que ne pourra pas la prière de l'évêque unie à celle de son Eglise entière » (*Eph.*, IV, V).

Aussi, est-ce toute l'Eglise, évêque, prêtres, diacres, laïcs, qui

célèbrent ensemble l'eucharistie, chacun selon son rang et sa fonction, mais tous ensemble en Corps sacerdotal organisé, en Peuple sacerdotal hiérarchisé, mais *unique* : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie : il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son sang, un seul autel, comme un seul évêque « ensemble avec » son collège presbytéral et les diacres » (*Phil.*, IV; cfr *Magn.*, XIII).

Et Clément de Rome, lorsqu'il veut établir le droit divin de la hiérarchie chrétienne, met en parallèle le sacerdoce mosaïque, chargé d'offrir les sacrifices d'action de grâces ou de réparation, avec les ministres de l'Eglise dont la fonction, qualifiée « d'épiscopat », consiste à présenter à Dieu les oblations (τὰ δῶρα) des fidèles (*I Clem.*, XLIV, 4). Or, voici la hiérarchie établie par Moïse, telle qu'elle est décrite par l'épître de Clément : « Au grand pontife — l'archiérarque — des fonctions particulières ont été conférées; aux « hiérarques », on a marqué des places spéciales; aux lévites incombent des services propres; *les laïques sont liés par des préceptes particuliers aux laïques* » (*I Clem.*, XL, 6; cfr Jér., XXXIV, 19). L'auteur de l'épître ne fait pas, dans le détail, l'application à la hiérarchie nouvelle. Il se contente de conclure : « Que chacun d'entre nous, *à son rang*, plaise à Dieu, par une bonne conscience, sans transgresser *les règles imposées* par son office » (*I Clem.*, XLI, 1). Et il nous montre, de nouveau, le grand pontife présidant à la liturgie de l'offrande, assisté des ministres mentionnés plus haut. Et « vous le voyez, frères, plus haute est la connaissance dont nous avons été jugés dignes, plus grave est le risque que nous encourons » (*I Clem.*, XLI, 4). A relire ces textes, on ne peut s'empêcher de songer, bien plus qu'à la liturgie du temple, à la célébration primitive de l'eucharistie : l'*évêque*, seul, à l'autel offre l'oblation des fidèles et la consacre rendant ainsi leur offrande efficace, assisté dans ce rôle instrumental par les *presbytres* qui ont, autour de lui, la place d'honneur, et lui font une couronne, tandis que les *diacres* s'empressent au service de l'évêque, cependant que les *laïcs* « liés par des préceptes particuliers », s'associent « *à leur rang* » à l'offrande du sacrifice. Car si, seuls évêque et prêtres consacrent, c'est-à-dire rendent l'offrande efficace, en prêtant, dans un rôle purement instrumental, leur intention, leur voix, leurs gestes, au Christ, véritable consécrateur qui seul s'offre efficacement lui-même et avec lui ses membres, son Eglise qu'il rachète; si donc évêque et prêtres sont nécessaires comme instruments actuels de la consécration, l'offrande volontaire des fidèles peut seule ouvrir le peuple de Dieu à l'action du Christ. Et c'est ainsi que, au début du troisième siècle, se célébrait à Rome le sacrement de l'unité, selon la « Tradition Apostolique » qui codifie les usages du II^e^ siècle : « Quand il a été fait *évêque*, que *tous* lui offrent le baiser de paix et le saluent, parce qu'il est devenu digne. Que les *diacres* lui présentent l'oblation,

et que lui, en imposant les mains sur celle-ci, avec tout le collège des *prêtres,* disent cette action de grâces : « Le Seigneur soit avec vous ». Et que *tous* répondent : « Et avec ton esprit », etc. (*Trad. Ap.*, 4).

Dans l'offrande du sacrifice eucharistique lui-même, où l'évêque et les prêtres ont une fonction irremplaçable — « car disait saint Ignace, cette eucharistie seule peut être regardée comme légitime qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Car là où est l'évêque, là doit être la communauté; de même là où est le Christ, là est l'Eglise universelle » (*Smyrn.*, VIII), — le rôle des laïques n'est pas cependant purement passif. C'est *leur* offrande que transmet à Dieu l'évêque — ou le prêtre — à *leur* place. La liturgie n'est pas la liturgie du *ministre* qui la préside : elle est celle de l'*Eglise,* celle du *Peuple sacerdotal,* celle du *Corps du Christ,* et donc elle est la liturgie de *tous.*

Et *tous* y ont leur place, chacun « *à son rang* », dans la co-célébration vivante, organique et hiérarchisée de cette liturgie qui est la leur, autour de l'évêque et de son collège de ministres sacrés. Le laïcat apparaît ainsi, d'une manière vraie, comme un « *ordre* », dans la hiérarchie sacerdotale de l'Eglise, l'ordre « *commun* » d'où émergent des fonctions supérieures, *spécialisées* : l'épiscopat, le presbytérat, le diaconat.

Si la part des laïcs est si grande dans l'organisation du culte lui-même, à combien plus forte raison auront-ils leur place dans l'organisation temporelle de leur communauté paroissiale qui, comme toute communauté, a des besoins temporels : des finances et un budget, un personnel et des bâtiments, et, de nos jours, des écoles et des œuvres, une presse et une organisation des loisirs, avec le cinéma, le théâtre, les bibliothèques, les sports, le scoutisme, les patronages, les services d'entr'aide, une charité organisée sous la forme d'un secours catholique, une action en faveur de la moralité publique, que sais-je?...

En ce domaine, le laïc est souvent plus compétent que le prêtre, et c'est non seulement son *droit* de s'en occuper, c'est son *devoir,* afin de libérer le prêtre de ces tâches qui ne sont pas les siennes et lui permettre d'être tout entier à son rôle de « dispensateur du Mystère de Dieu », auprès du « Peuple royal et sacerdotal ».

Et cela est vrai, non seulement au plan paroissial, mais au plan diocésain. Les « coopérateurs » de l'*ordre* épiscopal, c'est-à-dire de la fonction sacrale de l'évêque, ce sont les prêtres. Ils ne lui suffisent pas dans tous les domaines. Si la grâce de l'imposition des mains confère une « compétence » spéciale dans le domaine du sacré, elle ne confère pas une compétence totalitaire dans le domaine temporel. L'évêque a autant et plus besoin des laïcs en ce domaine que la coopération de ses prêtres dans le domaine spirituel. Car si, dans le domaine proprement sacral, l'évêque pourrait *théoriquement* se passer de

prêtres de second rang, s'il pouvait suffire à un peuple très restreint, comme il se passe aujourd'hui pratiquement des *diacres,* il ne pourrait jamais se passer de son peuple, car son peuple participe essentiellement à sa mission, constituant autour de lui et par lui l'Eglise qui est, selon la définition de saint Cyprien « le peuple uni à son Pontife et le troupeau adhérant au pasteur » (Ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens) (*Ep. LXVI,* VIII, 2-3). Des siècles de « cléricalisme » ont malheureusement, sur ce point, estompé le sens ecclésial. Et il faudra bien des décades encore pour que les rectifications très nettes des pontifes romains (Pie XI et Pie XII spécialement) sur la promotion du laïcat, entrent dans les mœurs, et y infusent un renouveau de la plus ancienne et authentique tradition.

Ceux pour qui ce rôle des laïques semblerait une « ingérence » exorbitante des fidèles dans l'Eglise, doivent, pour se convaincre que les directives romaines qui les heurtent sont hautement traditionnelles, relire ces lignes d'un grand évêque du III[e] siècle, saint Cyprien, en des temps singulièrement tourmentés : « Il convient à la modestie et à la discipline et à la vie même que nous devons tous mener que les évêques assemblés avec le clergé et *ceux du peuple* restés fidèles... puissent régler toute chose après l'examen scrupuleux d'une délibération commune... (*Ep. XIX,* II, 2). Il faut régler la question après en avoir délibéré en commun, évêques, prêtres, confesseurs et *laïcs...* (*Ep. XXX,* V, 3; cfr *LV,* V, 1). Il faut étudier la question non seulement entre évêques, mais *avec le peuple...* (*Ep. XXXIV,* IV, 1) *en commun,* comme le veut la considération que nous devons avoir les uns pour les autres » (*Ep. XIV,* IV).

Or, il s'agissait, non pas même de l'administration temporelle, mais bien d'une question spirituelle au premier chef, à savoir si l'on pouvait réconcilier les apostats.

Il est bon de se rappeler que *l'Eglise, c'est tous les baptisés* et que c'est *dans* cette Eglise et *pour* cette Eglise que l'épiscopat et le presbytérat ont *fonction spécialisée dans le domaine strictement spirituel,* et non régence universelle et omnipotente, et que les laïcs ont compétence eux aussi, *à leur rang,* dans l'Eglise, et très spécialement là où leur Eglise s'insère dans des tâches temporelles.

Cette division du travail et cette collaboration des différentes fonctions n'a rien qui puisse nous surprendre. Elle est propre à tout corps bien équilibré, où, selon l'apôtre Paul, « il y a un Corps précisément parce qu'il y a des membres diversifiés », où « grâce aux différents organes qui les servent, il y a cohésion et unité, et où, par l'activité propre assignée à chacun de ses organes, s'opère sa croissance pour sa construction dans la charité » (*Eph.,* IV, 16).

DIOCÈSE ET « ACTION CATHOLIQUE »

Ainsi donc, un diocèse, c'est, *théoriquement,* autour d'un successeur des apôtres, l'évêque, le *Rassemblement des baptisés* d'une région en Eglise du Christ. Et chaque paroisse, cellule de cette Eglise, est le Rassemblement des *baptisés* d'un village, d'un bourg, d'une ville ou d'un quartier autour d'un « coopérateur » de l'ordre épiscopal.

Mais, *pratiquement,* c'est le rassemblement des *fidèles.*

Je dis bien le rassemblement des *fidèles* : de ceux qui, en venant écouter régulièrement la Parole de Dieu et participer à l'Eucharistie, entretiennent la grâce de leur baptême; qui sont donc des chrétiens conscients, c'est-à-dire ayant conscience d'être membres du Christ. Ceux-là, groupés effectivement autour du « coopérateur » de l'évêque, constituent la paroisse, cellule vivante de l'Eglise diocésaine. Mais les autres? Ceux qui ne sont pas chrétiens ou qui, baptisés, n'ont pas conscience de l'être et ne vivent pas de la grâce de leur baptême dont ils méconnaissent, en général par ignorance, le caractère? Ceux-là, qui sont légion à notre époque paganisante, sans doute ils résident *sur le territoire d'une paroisse,* puisque cette cellule ecclésiale est délimitée territorialement, mais ils ne font pas, *pratiquement, vitalement,* partie *de* la paroisse, donc de l'Eglise.

Le curé, à qui l'évêque a confié cette cellule de son Eglise, peut souffrir — et il le doit — de leur absence. Il peut — et il le doit — souhaiter leur intégration à la communauté vivante qui se réunit chaque dimanche autour de l'autel, en union avec l'évêque, pour participer à l'unique eucharistie. Les ramener à la compréhension du christianisme *dépasse, la plupart du temps, ses possibilités.*

Ce qu'il peut faire, c'est, avec ceux qui se groupent autour de lui, constituer une fraternité semblable — dans la mesure où l'idéal n'excède pas le possible — à celle que nous décrit le Livre des Actes : « des croyants n'ayant qu'un cœur et qu'une âme, dont nul n'appelle sien ce qui lui appartient, entre qui tout est commun, parmi lesquels il n'y a pas d'indigents, qui se montrent assidus aux instructions, fidèles à la communion fraternelle, à la Fraction du Pain et aux prières, louant Dieu dans l'allégresse et la simplicité du cœur, et sur qui repose la grâce de Dieu (*Act.,* II, 42 et sq.; IV, 32 et sq.). Une telle communauté paroissiale, par le seul fait de sa vitalité rayonnante de charité, sera *nécessairement missionnaire.*

Les autres? *Il appartient au successeur des apôtres,* à l'*évêque,* qui, comme tel, a reçu la *charge de l'apostolat, lui seul,* d'envoyer vers eux des « laïcs », c'est-à-dire des « membres du Peuple sacerdotal, du Peuple de Dieu, des « laïcs » que le *métier,* les *préoccupations sociales,* rapprochent de ces païens ou de ces paganisés, et *font vivre dans* le même milieu. Ce milieu, ils ont mission, en tant que « laïcs », membres du λαὸς, de le transformer peu à peu, en rechristianisant ses

institutions et ses structures, de telle sorte que ceux qui y vivent retrouvent, sans même s'en douter, une mentalité chrétienne, et viennent s'agréger avec eux au λαὸς pour faire de la société humaine tout entière, un Peuple saint, un Peuple sacerdotal en Jésus-Christ.

Ces « laïcs », délégués à l'apostolat par le successeur des apôtres, font sans doute partie d'une paroisse. Mais, encore que leur vocation devrait, normalement, être suscitée, découverte et cultivée par le clergé paroissial, *leur rôle apostolique ne leur vient pas de la paroisse.* C'est une délégation *directe* de la charge apostolique de l'*évêque* à des membres du Peuple, consacrés comme tels au baptême et à la confirmation. C'est de lui, lien d'unité du Peuple, et de ceux qu'il a « spécialisés » pour l'aider dans cette charge, qu'ils reçoivent les consignes et à qui ils ont à rendre compte. Et à aucun autre. Car, pour en revenir à saint Cyprien déjà cité « l'Eglise, c'est le Peuple adhérant à son Pontife, par quoi il faut entendre que l'Eglise est dans l'évêque et l'évêque dans l'Eglise » (*Ep. LXVI*, VIII, 2-3). C'est lui seul qui a « compétence » pour « informer » l'activité des « laïcs », lesquels ont de par leur baptême, « compétence » avec lui, et par lui, formant autour de lui l'Eglise.

Quel prêtre pourrait trouver cela étrange? Qu'on relise les épîtres de Paul, où, à côté de « ceux qui président », à sa place, les communautés chrétiennes déjà organisées (cfr *Rom.*, XII, 4, 8), on voit des chrétiens continuer, sous le contrôle direct de l'Apôtre, à christianiser le milieu païen (cfr entre autres : *Act.*, XVIII, 2-3; *Rom.*, XVI, 3; *I Cor.*, XVI, 19).

Dans notre monde moderne repaganisé, il est normal qu'à côté de « ceux qui président », à la place de l'évêque successeur des apôtres, les communautés locales des fidèles, il y ait sous le contrôle direct de l'évêque, des « laïques », à leur défaut des prêtres du type des prêtres-ouvriers, qui travaillent à christianiser les milieux où ils vivent.

Et certes, tout prêtre, dans la paroisse dévolue à son zèle, *doit* être apôtre, partout où il le *peut*. Il est des milieux *où il ne peut rien*. Il s'en rend compte, et, pour peu que comme Celui à qui il a donné sa vie « le zèle de la Maison de Dieu le dévore », il en souffre, parfois jusqu'au seuil du désespoir, qui a nom le découragement.

Ce qu'il ne peut faire, dans ces milieux qui se refusent au zèle missionnaire du clergé paroissial, les militants, que l'évêque a délégués à l'apostolat, le feront pour lui.

Pour lui, c'est-à-dire *à sa place*, et aussi finalement *en faveur* de la communauté paroissiale. Car enfin, c'est à cette communauté, c'est à ces communautés, dont l'ensemble forme, autour de l'évêque, une Eglise, que viendront, un jour lointain peut-être, après de longues luttes obscures et de patients renoncements, poursuivis durant des années et des dizaines d'années, s'agréger de nouveaux enfants de

Dieu, « arrachés aux ténèbres et transférés au Royaume de Lumière ».

Les paroisses, et donc les diocèses, ont ainsi dans l'Action catholique — car c'est d'elle qu'il s'agit — leur meilleure auxiliaire, leur *indispensable complément*. Et, de même, une paroisse *vivante*, une paroisse qui est vraiment un « Peuple de Dieu » sera la meilleure atmosphère où se découvrent, se purifient et se revigorent les cœurs généreux que Dieu appelle à cet apostolat d'Action catholique.

Quand Paul se lança, au grand scandale des chrétiens convertis du judaïsme, dans l'apostolat auprès des païens, « Jacques, Pierre et Jean — les ouvriers de la première heure — raconte l'Apôtre aux Galates, lui tendirent la main, ainsi qu'à Barnabé, en signe d'accord : à nous les païens, dit-il, à eux les circoncis » (*Gal.*, II, 9). Il n'y a pas davantage, aujourd'hui, d'opposition entre les deux catégories d'« apostolat » : les prêtres qui président et évangélisent le Peuple de Dieu dans le cadre de la paroisse, et les témoins du Peuple de Dieu dans les milieux paganisés. Aux uns, les chrétiens qui se savent encore chrétiens. Aux autres, les païens et les chrétiens plus ou moins paganisés par certains milieux.

Et de même qu'il y a déjà des prêtres spécialement détachés, hors de tous cadres paroissiaux, pour s'occuper, comme « aumôniers », à l'échelon *régional*, de cet apostolat de milieu, peut-être l'Eglise sera-t-elle amenée — serait-ce souhaitable? Elle seule en est juge — à conférer l'épiscopat à tels et tels « aumôniers » nationaux de « mouvements spécialisés », pour leur assurer, sous le seul contrôle du Siège Apostolique, une plus grande unité et efficacité d'action, au-dessus du cadre trop restreint des diocèses, retrouvant par là, sous une forme renouvelée et adaptée aux circonstances de notre époque, l'institution « paulinienne » des « apôtres itinérants », non fixés en telle ou telle cité ou région pour les chrétiens de cet endroit, mais délégués à une véritable œuvre d'évangélisation en milieux paganisés. Leur rôle serait d'ailleurs de fonder des cellules d'Eglise qui s'agrégeraient à mesure aux Eglises existantes. Et, du coup, la page célèbre d'Eusèbe — mutatis mutandis — redeviendrait d'actualité dans notre société redevenue païenne : « Ils accomplissaient l'œuvre d'évangélistes, avec l'ambition de prêcher, à ceux qui n'en avaient encore rien entendu, la parole de la foi, et de transmettre les livres des Evangiles divins. Ils posaient seulement les fondements de la foi dans quelques lieux étrangers, puis ils y établissaient d'autres pasteurs et leur confiaient le soin de cultiver ceux qu'ils venaient d'introduire. Après quoi ils partaient de nouveau... » (Eusèbe, *H.E.*, III, XXXVII, 2-3). Et l'Apocalypse elle-même semble avoir gardé le souvenir de ces « apôtres » itinérants allant d'Eglise en Eglise, où leur mandat apostolique était contrôlé par l'« ange » de l'Eglise (*Apoc.*, II, 2).

CONCLUSION

En résumé, un diocèse, c'est donc *la vocation d'une cité ou d'une région et de sa population* à réaliser, en son lieu et son époque, le Corps de Jésus-Christ, le Peuple de Dieu autour d'un centre visible : l'évêque, successeur des apôtres.

Pour saint Ignace d'Antioche en effet, au seuil du IIe siècle, la communauté de chaque Eglise locale symbolise la vocation à l'unité de tout le Peuple chrétien. Elle est, selon son expression, intraduisible en français correct : « *le Peuple en Dieu* » (*Trall.*, VIII, 2).

Nos ancêtres dans la foi avaient une profonde conception de ce groupement qu'ils appelaient une Eglise. Et quelle que fût l'extension territoriale et le système d'organisation d'une telle Eglise, ce qui est devenu trop souvent pour nous, par suite d'une foi anémiée et d'une charité refroidie, rapports administratifs aussi banals qu'officiels, était pour eux source de vie spirituelle.

Il est bon de revivifier sur ce point nos routines, par un « pèlerinage aux sources », afin de reprendre conscience de cette réalité vivante dont nous sommes quelquefois des membres endormis, sclérosés, « fonctionnarisés »? Car, si territorialement une famille s'étend et que, par le fait même, son organisation s'articule, l'esprit de famille doit demeurer ce qu'il était dans la chaude atmosphère du foyer primitif. Aussi ne s'agit-il pas de faire de l'« archéologisme », mais de vivifier l'organisme actuel par ce qui peut et doit demeurer son esprit et qui, théoriquement du moins, le demeure.

Il nous faut retrouver *le sens du diocèse,* c'est-à-dire de l'*Eglise Mère,* par qui nous sommes enfants de Dieu. Car, selon l'émouvante formule de saint Cyprien : « nul ne peut se vanter d'avoir Dieu pour Père s'il ne reconnaît pour Mère l'Eglise » (*De Unit.*, 6). Or, il s'agit, sous sa plume, de l'Eglise de Carthage.

L'Eglise, pour nous, c'est la communauté des populations groupées autour d'un successeur des apôtres, et invitées à former, dans la charité fraternelle, un rassemblement de « fils de Dieu, doux de cœur, simples de propos, en parfait accord par l'affection, unis fidèlement par les liens d'une pensée unanime ». Ainsi parlait jadis saint Cyprien (*De Unit.*, 24), qui ajoutait, avec déjà une pointe de regret : « Cette unanimité existait jadis sous les Apôtres. C'est ainsi, nous dit l'Ecriture, que la foule de ceux qui avaient cru faisaient tout d'une même âme et d'une même pensée » (*De Unit.*, 25).

Les siècles ont passé, avec leurs évêques grands seigneurs, les déviations administratives de certains régimes « fonctionnaristes »; et la vieille et simple fraternité d'autrefois a perdu sa chaleur et son intimité. Le temps est venu que nous reprenions conscience, ensemble, que nous sommes une famille d'enfants de Dieu.

Saint-Dié. Abbé Jean COLSON.

Enseignement pontifical et organisation professionnelle

Depuis *Quadragesimo Anno,* paru en 1931, à l'occasion du 40e anniversaire de *Rerum Novarum,* la doctrine sociale de l'Eglise n'a plus fait l'objet d'un enseignement systématique, sous forme d'une lettre encyclique. Et cependant, sous aucun pontificat précédent, cette doctrine n'a été rappelée et précisée, comme elle le fut depuis l'élévation au Souverain Pontificat du Pape Pie XII. Un nombre considérable de messages et d'allocutions, en vue de préparer les esprits aux problèmes que l'après-guerre leur posait ou en vue de répondre aux besoins particuliers de l'heure, nous ont apporté un enseignement d'une grande richesse en matière sociale.

Notre intention n'est pas de faire ici la synthèse de la pensée sociale du Pape Pie XII, telle qu'elle s'est développée au cours de ces dernières années. Celle-ci touche à trop de sujets et nous entraînerait dans des commentaires dépassant les limites d'un article de revue. Pour être complet d'ailleurs, il nous faudrait remonter à la période d'avant 1939 et rappeler les multiples interventions de Mgr Pacelli, Nonce à Munich (1917-1929) et du cardinal Pacelli, Secrétaire d'Etat, au cours desquelles Celui qui devait accéder au suprême pontificat à la veille de la guerre, fit connaître ses vues sur l'organisation de la société humaine, le désordre dont elle souffre et les remèdes qu'il convient de lui apporter [1].

Nous voudrions nous attacher ici à un point qui nous paraît essentiel et qui malheureusement n'a pas toujours été suffisamment mis en lumière depuis la fin de la dernière guerre. Il s'agit de l'organisation de la société professionnelle, dont l'importance — comme nous le verrons — a été très souvent soulignée par le Pape dans ses divers messages et allocutions. On se rappellera comment, dans *Quadragesimo Anno,* Pie XI s'attachait au problème de la restauration de l'ordre social et insistait sur la nécessité primordiale de reconstruire les corps professionnels. Pour en souligner l'importance, le Pape évoquait le drame social des classes opposées, ainsi que la déchéance du travail humain, devenu pour beaucoup d'hommes l'enjeu de spécu-

1. Ce travail a été fait avant la guerre par le regretté P. Muller, S. J., dans une brochure parue en 1939, sous le titre *La pensée sociale de S.S. Pie XII,* dans laquelle le grand sociologue a réuni, en les entourant de commentaires judicieux, les déclarations les plus importantes sur l'ordre social et l'ordre international de Celui que Dieu préparait si visiblement à exercer un jour le magistère suprême en Son Eglise. — Une brochure de 94 pages, Paris, Spes, 1939.

lations sordides, tandis que l'Etat méconnaissait les sociétés intermédiaires et étendait chaque jour, d'une manière exorbitante, ses interventions.

A ce désordre le Pape opposait les réalités concrètes du travail en commun et surtout celles de la solidarité professionnelle, qu'un ordre économique, s'il veut demeurer humain, doit pouvoir consacrer dans des institutions permanentes :

« *On ne saurait arriver à une guérison parfaite que si à ces classes opposées on substitue des organes bien constitués, des « ordres » ou des « professions » qui groupent les hommes, non pas d'après la position qu'ils occupent sur le marché du travail, mais d'après les différentes branches de l'activité sociale auxquelles ils se rattachent* » (Q.A., 90).

Le libéralisme avait méconnu l'aspect social, non seulement de la propriété privée, mais aussi du travail professionnel, dont l'exercice même crée, comme le dit le pape Pie XI, « un état de solidarité entre chaque personne de la même spécialité professionnelle ». Ce n'est pas, en effet, sur un équilibre purement quantitatif entre les biens échangeables que repose l'ordre économique et social, mais sur l'harmonie des rapports entre les hommes que suscite la vie économique. « *Cette harmonie trouve* — dit l'encyclique — *son principe d'union, et pour chaque profession, dans la production des biens ou la prestation des services que vise l'activité combinée des patrons et des ouvriers qui la constituent, — et pour l'ensemble des professions, dans le bien commun auquel elles doivent toutes, et chacune pour sa part, tendre par la coordination de leurs efforts* » (*Q.A.*, 92).

Si donc des solidarités de fait surgissent entre gens exerçant un même métier, d'autres non moins graves enchaînent les unes aux autres les diverses professions à leur tour. Si je m'emploie à n'extraire que du charbon et à ne faire que cela, et à le bien faire, je demande à être assuré que d'autres, pendant ce temps, et en échange, feront pour moi du pain, des machines, des vêtements et le feront bien. La confiance que je donne à mon prochain d'être fourni en combustibles par mes soins a pour condition la confiance qu'il me donne d'être par les siens nourri, vêtu, etc. Voilà donc les professions, par là même qu'elles sont des professions, c'est-à-dire en vertu de leur nature essentielle, engagées et tenues les unes vis-à-vis des autres par des droits et des devoirs. Chacune est chargée de pourvoir la communauté de marchandises dont sans elles la communauté manquerait. Elle remplit une fonction; elle joue son rôle dans la santé publique; il importe que les choses se passent de telle sorte que ni elle ne se dérobe à sa consigne envers les autres ni les autres à leur consigne envers elle; qu'aucune ne soit ni exploitée ni exploiteuse, ce qui inciterait les victimes à la défection et à la grève. En un mot, la santé sociale a pour condition première la justice sociale et par suite

l'accomplissement normal de ce qui s'appelle le droit. C'est ce que le Pape rappelle quand il proclame que le principe d'union pour l'ensemble des professions est le bien commun auquel elles doivent toutes et chacune pour sa part tendre par la coordination de leurs efforts.

La doctrine de l'Eglise voit donc la réforme essentielle dans la constitution de corps professionnels : « *La politique sociale mettra donc tous ses soins à reconstituer les corps professionnels* » (*Q.A.*, 90). Le Pape en affirme l'urgente nécessité contre le libéralisme qui sous-estime la solidarité pour exalter la concurrence; il l'affirme contre le socialisme, qui lui ne veut connaître que des solidarités de classes.

Cette doctrine a favorisé à l'époque, avant 1940, un puissant courant d'idées et suscité une très abondante littérature. Cependant elle ne s'est guère traduite en des réalités concrètes. Divers mouvements sociaux : syndicats chrétiens, classes moyennes, mouvements de patrons catholiques, ont — il est vrai — établi des projets d'organisation professionnelle. Ce fut le cas en Belgique. Le projet du regretté Professeur Henri Velge, conseiller juridique de la Fédération des Patrons Catholiques, fut une des pièces maîtresses du Congrès Catholique de Malines, en 1936. Mais aucun de ces projets n'eut, comme tel, les honneurs des documents parlementaires. Et cependant, l'idée était en l'air. Il suffit de se rappeler qu'à partir de 1934 (gouvernement de Broqueville) et à travers toutes les déclarations gouvernementales des premiers Ministres qui se succédèrent, le Chef du Gouvernement annonçait fidèlement l'intention de réaliser l'organisation professionnelle dans le pays. A la veille du conflit de 1940, le Ministre des Affaires Economiques avait déposé sur le Bureau de la Chambre un projet dans ce sens établi à la suite de la confrontation des divers projets préconisés (Velge, Van Ackere, H. Heyman, Speyer et celui du Centre d'Etudes pour la Réforme de l'Etat), dont les événements internationaux empêchèrent la discussion et qui devint caduc.

On peut dire cependant que, si ce projet avait pu être transformé en loi, la mise en vigueur de la réforme eût facilité bien des choses. Mais l'heure n'était pas encore venue. Il y avait encore trop d'incompréhension et disons même beaucoup d'hostilité, en particulier dans les milieux socialistes, qui prétendaient découvrir dans l'organisation professionnelle un relent de fascisme, mais qui s'opposaient en réalité à la réforme, parce qu'elle vidait de son sens leur postulat de base : la lutte des classes, en faisant une réalité vivante de l'existence d'intérêts communs à toute la profession [2].

2. Recevant les congressistes de l'U.N.I.A.P.A.C. (Union Internationale des Associations Patronales Catholiques) le 7 mai 1949, le pape Pie XII rappela comment « *ce point de l'encyclique fut l'objet d'une levée de boucliers. Les uns y voyaient une concession aux courants politiques modernes; les autres un retour au moyen âge. Il eût été incomparablement plus sage de dépasser les vieux préjugés inconsistants et de se mettre de bonne foi et de bon cœur à la réalisation de la chose elle-même et de ses multiples applications pratiques* ».

Au cours de l'occupation, nous avons vu mettre en œuvre, dans notre pays, une expérience d'organisation dans les secteurs principaux de la production industrielle. Celle-ci n'avait rien de commun avec les principes de *Quadragesimo Anno,* ni avec les traditions auxquelles les Belges sont si fortement attachés.

Comme le notait le Professeur Henri Velge au lendemain de la guerre [3] : « L'organisation imposée pendant la guerre était malheureusement entachée de nombreuses imperfections, dont l'une des principales est d'avoir complètement négligé l'aspect social du problème. Mais elle a établi cependant la nécessité de cette institution, elle a démontré que pour lui faire atteindre son but, surtout en temps de paix, il fallait éviter de mettre à sa base des conceptions juridiques que nous ne pouvons admettre ou des traditions étrangères à notre pays. »

*
* *

Au lendemain de la guerre, nous voyons l'idée de l'organisation professionnelle s'effacer de plus en plus dans le champ des préoccupations des mouvements sociaux chrétiens, dont l'effort de pensée et de doctrine se porte principalement vers la suppression du régime capitaliste, la poursuite des nationalisations et la réforme de l'entreprise.

Dans une remarquable étude [4] parue en 1951, le Professeur De Volder montre comment un passage secondaire de *Quadragesimo Anno* fut mis à l'avant-plan, notamment celui où le Pape dit : « *Nous estimons cependant plus approprié aux conditions présentes de la vie sociale de tempérer quelque peu, dans la mesure du possible, le contrat de travail par des éléments empruntés au contrat de société. C'est ce que l'on a déjà commencé à faire sous des formes variées, non sans profit sensible pour les travailleurs, et pour les possesseurs du capital. Ainsi les ouvriers et employés ont été appelés à participer en quelque manière à la propriété de l'entreprise, à sa gestion ou aux profits qu'elle apporte* » (*Q.A.*, 72).

Cette remarque du Professeur De Volder, nous la voyons reproduite sous la plume du Souverain Pontife, dans un discours récent (1952) aux Patrons Catholiques Italiens [5], où le Pape dit : « *Nous ne pouvons non plus ignorer les altérations, par lesquelles sont dénatu-*

3. Henri Velge, *L'Organisation professionnelle et les Leçons de la Guerre,* Tournai, Casterman, 1944, p. 30.

4. Prof. De Volder, *Naoorlogse evolutie van de christelijke sociale leer. Pauselijke richtlijnen over medebeheer en vrije onderneming,* dans *Streven,* mars 1951, p. 587.

5. Discours de S.S. Pie XII à la délégation des dirigeants de l'Association des Patrons Catholiques d'Italie (U.C.I.D.) à l'occasion du 5e anniversaire de leur fondation — 31 janvier 1952.

rées les paroles de haute sagesse de Notre glorieux prédécesseur Pie XI, en donnant le poids et l'importance d'un programme social de l'Eglise, à notre époque, à une observation tout à fait accessoire au sujet des éventuelles modifications juridiques dans les rapports entre les travailleurs, sujets du contrat de travail, et l'autre partie contractante; et, par contre, en passant plus ou moins sous silence la principale partie de l'encyclique Quadragesimo Anno, *qui contient en réalité ce programme, c'est-à-dire l'idée de l'ordre corporatif professionnel de toute l'économie.* »

Ce renversement de perspectives dans le programme social, le Professeur De Volder croit en découvrir la cause dans la séduction exercée sur le Mouvement ouvrier par les thèses de Keynes et de Beveridge. Durant toute la guerre, la B.B.C. avait établi sa propagande sur la promesse d'un plein emploi, qui l'emporterait à tous points de vue sur les méthodes d'embauche en usage dans les pays fascistes. Dans une société démocratique, il faut que les possibilités d'emploi soient à la disposition de tous; elles doivent être telles qu'au point de vue salaire, conditions de lieu et de milieu de travail, exigences techniques, elles puissent être acceptées en toute liberté par les intéressés à qui elles doivent fournir un travail productif et un emploi dont la valeur économique et sociale donne au travailleur la conscience de jouer un rôle utile dans la société.

C'est ainsi, conclut le Professeur De Volder, que nous avons assisté à des efforts conjugués de toute part, en vue de réaliser un droit au travail, qui ne serait plus simplement le droit à la subsistance, ni celui de choisir librement son métier, mais un droit à un emploi convenable et répondant à la dignité de la personne humaine. C'est ainsi encore que la politique de certains Etats (songeons à l'Angleterre en particulier) fut orientée vers l'organisation du marché de l'emploi, entraînant une extension toujours plus large des secteurs nationalisés au détriment du régime de l'entreprise privée. Il était indispensable, en effet, de réformer à tout prix l'entreprise privée, témoin attardé du capitalisme libéral, et de poursuivre l'orientation « naturelle » (disait-on) de la vie économique vers la cogestion.

Ces observations trop brèves ne constituent évidemment pas à elles seules une explication de notre temps, mais elles rendent compte en partie du fait que le thème de l'organisation professionnelle, préconisée par la doctrine sociale de l'Eglise, fut relégué à l'arrière-plan depuis la fin de la guerre. Un voile de silence fut jeté sur la pièce maîtresse de la réforme sociale prônée par *Quadragesimo Anno* et *Divini Redemptoris*. Ce voile commence à peine aujourd'hui à se relever quelque peu. Serait-ce parce qu'on commence à se rendre compte à quel point S.S. Pie XII, dont nous nous rappelons les messages sociaux, a multiplié dans les dernières années ses interventions en vue de restaurer l'ordre social par l'établissement de l'organisation professionnelle de droit public?

*
* *

On peut dire en effet que, reprenant les considérations de son auguste prédécesseur, Pie XII revient sans cesse sur les remèdes à apporter au désordre social, caractérisé à la fois par l'atomisme de la vie sociale, par l'antagonisme persistant entre les classes opposées et l'intervention exorbitante de leur mission naturelle des pouvoirs publics.

S'il n'a pas exposé en un document particulier la doctrine qui fut largement développée par l'encyclique *Quadragesimo Anno*, il n'a cessé, depuis 13 ans, de rappeler que c'est dans cette voie qu'il s'agit de trouver la paix sociale et de la garantir contre le désordre.

Dans le message du 1er juin 1941, le Pape, évoquant le 50e anniversaire de *Rerum Novarum* et le 20e de *Quadragesimo Anno*, adjure les chrétiens d'entrer délibérément dans la voie des réformes suggérées par ces deux documents et c'est à cette restauration de l'ordre social qu'il fait allusion quand il leur dit : « *Ne laissez pas, au milieu de vous, s'éteindre ou s'affaiblir la voix des deux Pontifes dans leurs encycliques sociales, cette voix qui marque si bien aux croyants, dans la régénération surnaturelle de l'humanité, leur devoir moral de coopérer à l'établissement de l'ordre dans la société et spécialement dans la vie économique* ».

Déjà d'ailleurs à l'occasion des premiers actes du Souverain Pontife, soit l'encyclique *Sertum Laetitiae* (adressée à l'Episcopat catholique des Etats-Unis d'Amérique, le 1er novembre 1939), le Pape écrivait :

« *Aux corporations de ce genre qui, dans les siècles passés, ont procuré à la chrétienté une gloire immortelle et aux arts une splendeur ineffaçable, on ne peut imposer en tout lieu une même discipline et une même structure, lesquelles, par les différents caractères des peuples et les diverses circonstances de temps, peuvent varier. Cependant, les Corporations en question doivent baser leur mouvement vital sur des principes de saine liberté; elles doivent se conformer aux normes très hautes de la justice et de l'honnêteté, et, s'inspirant de celles-ci, agir de manière que leur souci des intérêts de classes ne nuise pas aux autres droits, qu'ils persévèrent dans leur volonté de concorde et respectent le bien commun de la société civile* ».

C'est donc dans la libre initiative des intéressés que l'organisation professionnelle doit trouver son point de départ. Il leur appartient « *le droit de conférer à leur propre organisation la structure qu'ils estiment être la plus apte aux fins à atteindre* » (lettre de Monseigneur Montini à la Semaine Sociale Italienne. Gênes, 23-29 septembre 1951).

Quadragesimo Anno avait largement développé les conditions

d'exercice de la liberté d'organisation à laquelle l'Etat vient donner une confirmation officielle en la consacrant par la loi.

Dans le message du 1er janvier 1941, Pie XII rappelle « *que le devoir du travail (et le droit correspondant) est imposé et octroyé à l'individu en premier lieu par la nature et non tout d'abord par la société, comme si l'homme n'était qu'un simple serviteur ou fonctionnaire de la communauté. D'où il découle que le devoir et le droit d'organiser le travail du peuple, appartiennent avant tout à ceux qui sont directement intéressés : employeurs et ouvriers* ». Ceux-ci acceptent librement de se discipliner dans le cadre d'une organisation, par la conscience que les hommes — employeurs et travailleurs — prennent de la *solidarité qui les unit dans le travail et par le travail.*

Comme le disait Pie XII, le 25 janvier 1946, aux représentants des organisations patronales et ouvrières de l'industrie électrique italienne :

« *Afin d'obtenir la concorde désirée entre le travail et le capital, on a eu recours à l'organisation professionnelle et au syndicat, entendu non comme une arme exclusivement destinée à une guerre défensive ou offensive, qui provoque des réactions et des représailles, non comme un torrent qui déborde et divise, mais comme un pont qui unit.* »

« *Nous avons déjà eu l'occasion d'exposer, comment, au-dessus de la distinction entre employeurs et travailleurs, il existe cette plus haute unité qui lie entre eux tous ceux qui collaborent à la production. Cette unité doit être le fondement de l'ordre social futur.* »

Il ne s'agit donc pas seulement d'éveiller chez les employeurs et les travailleurs une attitude sentimentale de collaboration. La nécessité de l'organisation professionnelle, en effet, est la conséquence d'une réalité profonde longuement méconnue et qui, dans la mesure où elle s'impose à la conscience des hommes et où elle s'inscrit dans les institutions, favorise au mieux les intérêts de chacun :

« *Grâce à cette harmonieuse coordination et coopération, à cette plus intime union du travail avec les autres facteurs économiques, le travailleur arrivera à trouver dans son activité un gain tranquille et suffisant pour son entretien et celui de sa famille, une véritable satisfaction pour son esprit et un puissant stimulant pour son perfectionnement* » (11 mars 1945).

Remarquons toutefois que cette solidarité mieux comprise ne défend pas aux intéressés de poursuivre, au sein même de l'organisation professionnelle, la lutte pour la défense de leurs intérêts, lutte que le Souverain Pontife reconnaît, quant à lui, ne pas pouvoir être interdite, pourvu qu'elle soit « *loyale, c'est-à-dire non de nature à susciter la haine des classes, mais menée pour garantir à la classe ouvrière des conditions sûres et stables, dont jouissent déjà les autres ordres du peuple* » (15 août 1945, aux Ouvriers Italiens).

Il est à noter que, dans la pensée du Pape, la prise de conscience de cette « plus haute unité », qui lie entre eux tous ceux qui collaborent à la production, entraîne pour les travailleurs — et c'est logique — l'éveil du sens des responsabilités dans la vie sociale économique. A lire le Message de S.S. Pie XII, on ne peut pas ne pas être frappé par l'insistance avec laquelle le Pape revient sans cesse sur la nécessité de faire une place plus grande dans la vie sociale, à la responsabilité personnelle « *qu'Il veut voir favoriser dans tous les domaines de l'activité et à toutes les initiatives reconnues à la personne* » (Noël 1942).

S'adressant aux membres des délégations de la Commission du B.I.T., le 25 mars 1949, les félicitant des résultats obtenus et des efforts assidus « *en matière de perfectionnement de la technique et de l'organisation du travail, des relations personnelles entre les divers collaborateurs de la profession, l'éveil du sens de responsabilité de chacun dans l'exécution de l'œuvre commune, etc., voilà des questions qui, en tant que telles, touchent à la doctrine sociale chrétienne* ».

Dans une lettre adressée à Monseigneur Cardyn, le 21 mars 1949, à l'occasion du 25e anniversaire de la J.O.C., nous trouvons une affirmation du pape Pie XII, qui, mieux que de longs développements, explique l'évolution sociale à laquelle nous assistons et que certains esprits chagrins devront finir par reconnaître. Il dit « *qu'il est évident que la classe ouvrière est appelée à assumer aujourd'hui des responsabilités qu'elle n'avait jamais connues dans le passé* [6] ».

Parallèlement d'ailleurs à ce sens des responsabilités qu'il faut rendre aux travailleurs et aux tâches nouvelles qu'il faut leur confier dans un ordre social nouveau, il est un trait particulier dans la déclaration de Pie XII, qui nous paraît également mieux éclairé que dans Quadragesimo Anno, c'est notamment celui qui nous fait découvrir dans le travailleur non plus le vendeur de la force du travail, mené passivement par la direction de l'entreprise, comme le considère depuis toujours le capitalisme libéral, mais le *sujet* de l'activité économique, au même titre — du point de vue humain — que l'entrepreneur.

« *Loin d'être* l'objet *et comme un élément passif de la vie sociale, l'homme en est au contraire, et doit rester, le* sujet, *le fondement et la fin* » (Noël 1944). Cette idée revient plus nette encore dans l'allocution du 7 mai 1949, lors du Congrès de l'U.N.I.A.P.A.C. :

« *Chefs d'entreprises et ouvriers ne sont pas antagonistes inconciliables. Ils sont* coopérateurs *(c'est nous qui soulignons) dans une*

6. « *Que cette solidarité s'étende à toutes les branches de la production, qu'elle devienne le fondement d'un ordre économique meilleur, d'une saine et juste autonomie, qu'elle fraye aux classes laborieuses le chemin qui mène à leur participation honorablement acquise de la responsabilité dans le fonctionnement de l'économie nationale* » (cfr *lettre de Mgr Montini à la XXVe semaine sociale des catholiques italiens, 21 sept. 1952*).

œuvre commune. Ils mangent, pour ainsi dire, à la même table, puisqu'ils vivent, en fin de compte, du bénéfice net et global de l'économie nationale. Chacun touche son revenu, et sous ce rapport leurs relations mutuelles ne mettent aucunement les uns au service des autres ».

Ce sont donc des hommes libres qui, chacun à leur mesure, « prêtent leur concours productif au rendement de l'économie nationale » (*ibid.*). Patrons et ouvriers touchent leur revenu et c'est pour les uns et pour les autres, dit Pie XII, « *un apanage de la dignité personnelle* ».

Nous apercevons ici une conception des relations mutuelles entre patrons et ouvriers qui paraît nouvelle. L'individualisme matérialiste et un régime de salariat rigide, ont oblitéré ces relations. C'est un intérêt commun, comme dit le Pape, qui est à la base de ces relations : l'intérêt à voir la production nationale proportionnelle à son rendement. Mais dès lors « *que l'intérêt est commun, pourquoi ne pourrait-il pas se traduire dans une expression commune? Pourquoi ne serait-il pas légitime d'attribuer aux ouvriers une juste part des responsabilités dans la constitution et le développement de l'économie nationale?* » (*ibidem*).

L'organisation professionnelle permettrait d'ailleurs aux travailleurs de donner à cette vue sa vraie signification. Comme le disait le pape Pie XII dans l'allocution du 3 juin 1952 : « Il est incontestable que le travailleur salarié et l'employeur sont également sujets, non pas objets de l'économie d'un peuple. Il n'est pas question de nier cette parité; c'est un principe que la politique sociale a déjà fait valoir et qu'une *politique organisée sur le plan professionnel* ferait valoir plus efficacement encore. »

L'organisation professionnelle de droit public s'impose donc en vue de donner aux travailleurs la structure nécessaire qui leur permettra d'exercer leurs responsabilités de travailleurs. Elle s'impose aussi, dans la pensée de Pie XII, comme mesure opposée à la tendance exagérée vers la nationalisation.

Déjà en s'adressant aux travailleurs italiens (11 mars 1945), nous trouvons ces passages très lumineux à ce sujet :

« *Quant à la démocratisation de l'économie, elle est menacée non moins par le monopole ou par le despotisme économique d'un conglomérat anonyme de capitaux privés que par la force prépondérante de multitudes organisées et disposées à user de leur pouvoir au préjudice de la justice et du droit d'autrui.* »

Pie XII poursuit : « *Il est venu le moment d'abandonner les phrases creuses et de songer avec l'encyclique Quadragesimo Anno à une nouvelle organisation des forces productives du peuple. C'est-à-dire qu'au-dessus de la distinction entre employeurs et employés, les hommes doivent savoir discerner et reconnaître cette plus haute unité qui*

unit entre eux tous ceux qui collaborent à la production, établit leur entente, leur solidarité dans la tâche qui leur incombe de pourvoir ensemble au bien commun et aux besoins de la communauté tout entière : Que cette solidarité s'étende à toutes les branches de la production, qu'elle devienne le fondement d'un ordre économique meilleur, d'une saine et juste autonomie; qu'elle fraye aux classes laborieuses le chemin qui mène à acquérir honorablement leur part de responsabilité dans le fonctionnement de l'économie nationale. »

C'est dans cette même idée que, s'adressant à la Semaine Sociale de France, le 10 juillet 1945, le Pape dénonce le danger des nationalisations : « *Nous estimons que l'institution d'associations ou d'unités corporatives dans toutes les branches de l'économie nationale serait bien plus avantageuse à la fin que vous poursuivez, plus avantageuse en même temps au meilleur rendement de l'entreprise... Aucun doute d'ailleurs que dans les circonstances actuelles la forme corporative de la vie sociale et spécialement de la vie économique, favorise pratiquement la doctrine chrétienne concernant la personne, la communauté, le travail et la propriété privée* ».

Il appartient, en effet, dans la pensée de l'Eglise, à l'organisation professionnelle de rapprocher les intérêts du capital et du travail, où se trouve de part et d'autre impliquée la dignité de la personne humaine [7].

L'ordonnance de l'économie dans le cadre de l'organisation professionnelle s'impose aussi en vue de donner une solution aux problèmes économiques qui demandent qu'on adapte la production à la consommation, celle-ci n'étant d'ailleurs pas une fin en soi, et devant être réglementée en fonction de la dignité de l'homme. C'est ce qu'affirmait Pie XII dans le discours du 6 juin 1950, quand il rappelle « *le devoir pressant de proportionner la production à la consommation, sagement mesurée aux besoins et à la dignité de l'homme* ».

« *La question de l'ordonnance et de l'établissement de cette écono-*

---

7. Dans un article de la *Civiltà Cattolica*, « Ai margini della XXXIII[a] settimana sociale di Francia : Nazionalizzazione o Corporativismo? », septembre 1946, p. 297-503, le P. de Marco, commentant ce texte, montre comment donc la dignité de la personne constitue une des prémisses du problème, dignité qui se trouve violentée par la soumission au supercapitalisme d'Etat, non moins qu'au capitalisme individuel, tant dans l'économie libérale que dans l'économie communiste. Il convient, par conséquent, d'établir dans la vie économique de la nation, un ordre des rapports entre le capital et le travail, lequel participe de plus près à la dignité de la personne humaine, et qui ne soit pas un lien de seule subordination servile à la prédominance d'autrui, mais de collaboration des deux éléments également et essentiellement nécessaires. Ce rapport de solidarité et de collaboration est la conséquence logique de prémisses certaines. A moins de nier le droit naturel à la propriété privée, avec tous les inconvénients d'ordre économique et surtout moral qui en dérivent par la soumission plus ou moins totale de l'homme à l'Etat, la solidarité et la collaboration entre capital et travail, élevées au plan politique, ne peuvent avoir d'autre expression que celle d'association ou d'unité corporative dans toutes les branches de l'économie nationale.

mie sur le chapitre de la production se présente aujourd'hui au premier plan. Il ne faut en demander la solution ni à la théorie purement positiviste et fondée sur la critique néo-kantienne des lois du marché, ni au formalisme tout aussi artificiel de la pleine occupation » (6 juin 1950).

Les rappels nombreux du Saint-Père sur les différentes applications de ce thème de l'organisation professionnelle indiquent l'orientation sûre donnée par l'autorité doctrinale de l'Eglise, qui est d'ailleurs suggérée par les contingences de l'heure présente et qui est imposée par les exigences de la morale.

Citons encore un texte parmi beaucoup d'autres, celui où, s'adressant au Mouvement Ouvrier Chrétien Belge, en septembre 1949, le pape Pie XII disait : « *Nous ne nous lassons pas de recommander instamment l'élaboration d'un statut de droit public de la vie économique, de toute la vie sociale en général, selon l'organisation professionnelle* » [8].

*
* *

Il semble, disions-nous au début de cet article, que le voile de silence discrètement jeté depuis la fin de la guerre sur cette thèse maîtresse de la doctrine sociale catholique, commence depuis quelque temps à se lever dans les milieux sociaux chrétiens. — Les résultats relativement décevants obtenus à la suite de la mise en vigueur de la loi sur l'organisation de l'économie, dans un climat d'ailleurs de tendances équivoques, sont-ils pour quelque chose dans cette attention renouvelée à l'égard du problème de l'organisation professionnelle?

Notons immédiatement que ce renouveau de faveur ne signifie pas que l'on puisse prévoir une proche réalisation de la réforme. Car il ne faut pas oublier qu'aujourd'hui encore, beaucoup d'obstacles et d'oppositions subsistent parmi les intéressés, qui, tant qu'ils ne seront pas levés, en retarderont la réalisation. Certains viennent des milieux patronaux, d'autres des milieux ouvriers [9].

Chez les patrons, pour ne parler que d'eux, il en est trop peu qui sont vraiment ralliés à l'idée de l'organisation professionnelle. Beaucoup gardent la nostalgie du vieux libéralisme économique et ils demeurent farouchement hostiles à accepter une discipline profession-

8. Cfr Radio-Message du Saint-Père aux Catholiques Autrichiens : 13 septembre 1952 « La lutte des classes doit être dépassée par l'instauration *d'un ordre organique* unissant patrons et ouvriers ».

9. Nous avons montré au début de cet article comment les préoccupations dans ces milieux avaient été orientées après la guerre, vers les nationalisations et le problème de la cogestion. Le silence qui continue encore à entourer les directives pontificales en matière d'organisation professionnelle montre combien ces directives effraient par leur hardiesse ou combien elles contredisent les « idées reçues » (reçues du marxisme).

nelle. Même lorsqu'ils adhèrent à une organisation professionnelle, ils considèrent trop souvent celle-ci comme un moyen de résistance, en vue d'opposer force à force aux organisations ouvrières. Ils ne se rendent pas compte combien pareille attitude entretient et justifie l'esprit de lutte et d'antagonisme, générateur des conflits sociaux.

Il reste aussi, faut-il le dire, un certain nombre de patrons qui demeurent indifférents devant l'évolution sociale et dont les yeux restent fermés aux signes des temps. Ils s'imaginent que tant que tout tourne rond dans leur entreprise, il n'y a pas lieu de s'inquiéter des problèmes sociaux, qu'ils ne découvrent que périodiquement et fugitivement à la lumière de grèves ou de conflits.

Cette inattention est plus répandue qu'on ne le croit. Elle est évidemment une forme de l'égoïsme si enraciné dans la nature humaine qui, à lui seul, explique bien des choses ; mais elle est aussi, semble-t-il, le résultat de ce que nous appellerons « un manque de culture », qui se manifeste en particulier dans cette perspective oblitérée et exclusivement utilitaire à laquelle ils bornent leur horizon.

Manque de formation à la vie professionnelle ; manque surtout de formation générale, cette formation générale de l'esprit *qui fait l'homme*. Elle seule, à condition qu'on l'entretienne à travers la vie — et beaucoup répugnent à cet effort — permet de ne pas se laisser absorber totalement par la vie professionnelle ; de garder l'aptitude de saisir la pensée d'autrui ; d'élever les problèmes sur le plan supérieur des principes et d'en rechercher des solutions désintéressées, en gardant sous les yeux les fins supérieures auxquelles les problèmes professionnels doivent être adaptés et soumis.

Nous aimons à croire que si les patrons se dégageaient davantage, dans la mesure du possible évidemment, de ce qu'ils appellent parfois « leur besogne abrutissante » et se donnaient le temps de penser avec un peu de sérénité aux problèmes sociaux, ils ne tarderaient pas à se libérer de ce complexe de défense contre les organisations ouvrières, ou à dépasser ce stade d'indifférence dont nous parlons plus haut, pour se placer sur le plan supérieur et dans l'ordre des fins. Ils comprendraient que, s'ils prenaient résolument l'initiative de la collaboration et en traduisaient l'intention par des « gestes témoins », ils supprimeraient beaucoup d'obstacles qui s'opposent à l'instauration de cet ordre professionnel, recommandé par le Souverain Pontife.

Est-ce seulement une question de décision de leur part ? Non certes ! Il y faut également beaucoup de vertu et ce n'est pas sans raison que *Quadragesimo Anno* conditionnait la restauration de l'ordre social à la réforme des mœurs.

Et comme le dit le Professeur Marcel Clément : « Un effort de cette envergure n'a aucune chance de réussir, s'il est un effort purement humain. Il n'a des chances de réussir que si c'est un effort chrétien, ayant pour base la réforme individuelle, l'approfondisse-

ment religieux, l'épanouissement surnaturel de tous ceux qui l'entreprendront » [10].

Ces paroles font écho à celles de Pie XI dans *Quadragesimo Anno*, quand S.S. disait :

« *En considérant les choses plus à fond, il apparaît avec évidence que cette restauration sociale tant désirée, doit être précédée par une complète rénovation de cet esprit chrétien qu'ont malheureusement trop souvent perdu* ceux qui s'occupent des questions économiques. *Sinon tous les efforts seraient vains et on construirait non sur le roc, mais sur un sable mouvant* » (*Q.A.*, 138).

Les institutions professionnelles chrétiennes ne peuvent être tout au plus que des cadres permanents les plus favorables à une coopération charitable. En elle-même et à elle seule, l'organisation professionnelle ne fera pas de miracles, si elle n'est pas animée par des hommes qui sont miraculeusement convertis. L'addition des égoïsmes particuliers au sein de l'organisation professionnelle n'est pas le but de la doctrine sociale de l'Eglise. Son but est double, parce qu'il résume l'Evangile tout entier : l'amour de Dieu et l'amour des hommes.

Bruxelles.

J.-M. LAUREYS, S. J.
Aumônier général de l'A.P.I.C.

10. *L'organisation professionnelle*, Université de Montréal, Institut de sociologie, février 1950.

La prise de Constantinople (1453) et ses conséquences religieuses

La chute de Constantinople (29 mai 1453) eut un profond retentissement dans le monde chrétien, bien qu'elle fût prévisible depuis longtemps déjà. En effet l'empire byzantin, dont elle se glorifiait d'être la capitale, n'était plus que l'ombre de lui-même, puisqu'il se réduisait à cinq villes, dont trois situées sur la Marmara : Sélybria, Héraclée et Rhodosto, et deux sur la mer Noire : Anchialos et Mésembria. Les possessions turques encerclaient la capitale de toute part et l'empereur lui-même était devenu le vassal du sultan depuis la fin du XIV[e] siècle. Cependant, outre que Constantinople était une position stratégique de première importance, le prestige dont elle jouissait depuis de longs siècles semblait la garantir contre le malheur qui la menaçait. Sa prise eut des conséquences très graves au point de vue politique. Les Turcs devenaient maîtres d'une ville qui était pour eux la capitale idéale, puisque leur empire était à cheval sur l'Europe et l'Asie, ce qui leur montra clairement leurs possibilités. Sûrs d'avoir désormais une solide base d'opérations qui faisait d'eux les maîtres des communications entre la mer Noire et la Méditerranée, ils purent s'élancer à la conquête de l'Europe et étendre leurs possessions d'Asie. Leurs succès furent si rapides que dès 1529 ils étaient sous les murs de Vienne et qu'en huit ans (1512-1520) ils conquirent la Géorgie, le Kurdistan, la Syrie et l'Egypte. Les nations chrétiennes eurent à compter avec cet empire formidable dont la solide armée était pour elles une menace permanente. Il leur fallut plus de trois siècles pour le refouler dans la presqu'île balkanique. A diverses reprises les sultans purent imposer leurs volontés aux puissances occidentales.

Laissant aux historiens le soin de traiter en détail les conséquences de cet événement si important dans le déroulement des relations internationales, nous étudierons ici les conséquences religieuses qui sont moins connues et cependant importantes. Elles sont de deux sortes : l'affermissement du schisme et la nouvelle situation juridique du patriarcat grec de Constantinople.

I. LE SCHISME

Le schisme était à l'état endémique dans la capitale byzantine. Sous l'influence des hérésies patronnées par les empereurs, de 337, c'est-à-

dire depuis la mort de Constantin, jusqu'à 843, année où se termina la querelle des images, l'Eglise de Constantinople a été séparée de Rome pendant 232 ans. Si la querelle de Photius n'eut qu'un temps et n'empêcha pas les relations de continuer entre Rome et Constantinople, il est bien certain que le monde byzantin s'éloignait de plus en plus de la papauté. La puissance du patriarcat appuyée sur celle de l'Etat était devenue telle que les chefs de l'Eglise avaient de plus en plus tendance à se considérer comme les seuls maîtres religieux à l'intérieur de l'empire. La différence de culture et, disons-le, la supériorité de la civilisation byzantine sur celle de l'Occident, la différence des langues, la différence des formes du culte travaillaient à élargir de plus en plus le fossé qui séparait l'Orient de l'Occident. Les polémistes, à qui Photius avait fourni des armes par ses traités contre les Latins, ne cessaient de critiquer les usages romains et de prôner les leurs comme les seuls authentiquement chrétiens. Le peuple lui-même se passionnait pour ces querelles, et son fanatisme se manifestait à certains jours de façon violente, comme en témoigne le massacre de milliers de Latins de la capitale en 1182. Les prétentions de Michel Cérulaire aboutirent à un schisme nouveau en 1054, mais il faut reconnaître que les manières dures et cassantes des légats pontificaux y contribuèrent quelque peu. Les croisades furent une nouvelle occasion de dissentiments et les puissantes colonies occidentales qui narguaient parfois les basileis, exaspéraient les Byzantins qui voyaient en même temps le commerce de leur pays passer entre les mains des étrangers.

Cependant les nécessités de la politique portaient les empereurs à chercher le secours de l'Occident. C'était une occasion de renouer les relations entre les deux Eglises. Les efforts de Michel VIII Paléologue aboutirent à l'union conclue au concile de Lyon (1274), mais cette union n'eut guère de succès à cause de l'hostilité de la majeure partie du clergé et de la population et aussi des moyens violents qu'employa l'empereur pour la faire accepter. La mort de ce prince (11 déc. 1282) amena le triomphe du parti antiunioniste. Sous le coup de la peur, Andronic II prit le contre-pied de la politique religieuse de son père et ne renoua les relations avec Rome que vers la fin de son règne, alors que la pression des Turcs se faisait de plus en plus menaçante. Il fallut attendre Jean VIII Paléologue pour obtenir un résultat plus concret. Ce fut le concile de Ferrare-Florence qui promulgua solennellement le décret d'union, le 6 juillet 1439. L'empereur et tous les prélats grecs l'avaient signé, sauf Marc d'Ephèse qui se montra irréductible jusqu'à la fin.

Le plus difficile était de faire accepter l'union par le clergé et par le peuple de Constantinople. La délégation officielle fut très mal reçue et accusée d'avoir trahi la cause de l'orthodoxie. Très peu de prélats restèrent fidèles à leur signature; les autres déclarèrent qu'ils

avaient eu la main forcée par l'empereur. Jean VIII n'osa pas publier le décret d'union. Le patriarche Joseph, mort pendant le concile, avait été remplacé par Métrophane de Cyzique, élu avec l'approbation de Rome (4 mai 1440). Voyant qu'il ne pouvait mettre fin aux dissensions, Métrophane donna sa démission, le 1er août 1443. Grégoire Mammas, un des plus fermes soutiens de l'union, fut élu à sa place. La dispute se calma quelque peu pendant la croisade que les occidentaux menaient contre les Turcs. Elle reprit de plus belle après la désastreuse bataille de Varna (10 nov. 1444). En 1450, se tint à Sainte-Sophie un conciliabule qui condamna l'union de Florence et déposa Grégoire Mammas pour lui substituer un certain Athanase qui disparut bientôt dans des conditions mystérieuses. Ecœuré de toutes les attaques dont il était l'objet, Grégoire Mammas préféra se retirer à Rome en 1451. L'empereur Constantin XII Dragasès était impuissant devant l'opposition quasi unanime de ses sujets; ceux-ci l'accusaient ouvertement de trahir l'orthodoxie par son alliance avec les Latins. A la demande du pape Nicolas V, il fit cependant proclamer l'union à Sainte-Sophie, le 12 décembre 1452, mais devant un auditoire composé seulement de quelques hauts fonctionnaires et de trois cents ecclésiastiques de tous ordres plus ou moins convaincus. Le peuple, excité par les adversaires de Rome, refusa d'y participer et considéra désormais Sainte-Sophie comme profanée.

On a peine à comprendre cet acharnement devant le danger mortel qui menaçait la ville. Le sultan Mahomet II, qui avait succédé à son père Mourad II, le 5 février 1451, s'apprêtait en effet à donner le coup de grâce à l'empire. Il construisit tout d'abord sur la côte européenne du Bosphore une nouvelle forteresse (Rouméli-Hissar), qui faisait face à celle que Beyazit Ier (Bajazet) avait élevée soixante ans plus tôt sur la côte d'Asie (Anatoli-Hissar). Il contrôlait ainsi complètement le détroit. Puis il mit en mouvement la puissante armée qu'il avait concentrée à Andrinople. Devant le danger imminent l'empereur avait multiplié les appels au secours, mais les princes occidentaux, occupés à vider leurs querelles, ne surent pas comprendre la perte irréparable que ce serait pour la chrétienté si Constantinople, place stratégique de premier ordre, venait à tomber aux mains des infidèles. Le pape Nicolas V comptait sur la flotte d'Alphonse V, roi d'Aragon et de Naples, à l'entretien de laquelle il avait largement contribué. Le prince l'avait fait revenir du Levant et, au lieu de l'y renvoyer, il s'en servit pour faire la guerre à Florence. Finalement le pape put équiper cinq galères qui arrivèrent malheureusement trop tard.

La ville était donc à peu près réduite à ses seules forces, en dehors du petit contingent de 3.000 hommes, principalement génois et vénitiens, auxquels s'étaient ajoutés quelques Crétois et quelques Espagnols. Les Grecs semblent avoir été frappés d'aveuglement, car ils

ne contribuèrent que dans une faible mesure à la défense. Sur les 180.000 habitants que contenait alors la ville, 30 ou 35.000 étaient valides et aptes à porter les armes. Or il ne s'en trouva que 4.973 qui préférèrent lutter pour éviter l'esclavage. Les autres se désintéressaient du sort de la capitale ou même souhaitaient la victoire des Turcs. Le grand-amiral Lucas Notaras proclamait hautement qu'il préférait voir à Sainte-Sophie « le turban de Mahomet plutôt que les chapeaux des légats du pape ». Le menu peuple attendait son salut d'un miracle, confiant dans une soi-disant prophétie d'après laquelle, lorsque les infidèles arriveraient à la « colonne de la croix » au milieu du forum de Constantin, un ange descendrait du ciel et remettrait une épée merveilleuse à un homme choisi par le Très-Haut qui repousserait les envahisseurs jusqu'en Perse! La grande préoccupation des gens était l'union avec Rome; elle faisait taire les angoisses de l'heure présente. Un auteur grec contemporain a affirmé que certains de ses compatriotes ouvrirent la poterne qui permit aux assiégeants de pénétrer dans la ville, au petit matin du 29 mai 1453, et la chose n'a jamais été sérieusement contestée. Il y avait donc à l'intérieur une cinquième colonne qui travaillait pour l'ennemi et sans laquelle Mahomet II aurait peut-être levé le siège, car l'assaut du 29 mai était le dernier qu'il tentait au bout de huit semaines de vains efforts.

Le sultan sut habilement profiter de l'état d'esprit des habitants. Il s'appuya sur le parti antiunioniste et fit nommer patriarche Georges Scholarios, qui avait pris la tête du mouvement d'opposition à la politique religieuse de l'empereur après la mort de Marc d'Ephèse (1444); il s'était retiré dans le monastère du Christ Pantocrator (Tout-Puissant), d'où il lançait des tracts pour encourager le peuple à défendre l'orthodoxie. La nomination se fit selon les règles canoniques, et Mahomet II tint à investir le nouveau patriarche suivant le cérémonial de la cour byzantine. Il en sera désormais ainsi jusqu'en 1913.

La soumission de l'Eglise grecque au pouvoir des sultans rendait pratiquement impossible toute relation avec Rome. En effet le pape était considéré comme le chef de la chrétienté occidentale et donc responsable des efforts qu'elle faisait pour arrêter les progrès des Turcs. S'entendre avec Rome aurait passé pour une trahison et la tentative aurait été durement châtiée. A plus forte raison n'était-il pas question de reconnaître la suprématie effective du siège de Pierre.

Du reste les Grecs ne jouissaient que d'une liberté précaire. Ils n'étaient pas des citoyens égaux aux musulmans, mais de simples sujets (rayas). Leurs relations avec l'étranger inspiraient naturellement la méfiance des Turcs qui les soupçonnaient, non sans raison, de faire passer leurs intérêts particuliers avant ceux de l'Etat. L'hostilité des musulmans contre les chrétiens, si elle ne se manifestait pas constamment de façon violente, était cependant assez vive pour ame-

ner ceux-ci à vivre entre eux comme dans un monde fermé. Il ne pouvait donc être question de traiter avec Rome, surtout depuis que le pape ne pouvait presque plus rien pour les délivrer. D'ailleurs des affaires plus immédiates occupaient les esprits. C'étaient les difficultés intérieures de l'Eglise, conséquence naturelle de la lutte des partis et des intrigues dont nous parlerons plus loin. Cependant l'esprit anti-unioniste était toujours aussi puissant malgré la servitude. Les Grecs se groupaient naturellement autour de leur Eglise devenue pour eux la citadelle de leurs traditions nationales et ils auraient cru manquer à la fidélité envers ces traditions s'ils avaient reconnu l'autorité suprême du siège apostolique. Le patriotisme se confondait pour eux avec la religion et celle-ci ne pouvait être que celle d'une Eglise complètement indépendante. Ce n'est qu'au bout d'un siècle de régime turc que de timides essais furent tentés pour se rapprocher de Rome, sans beaucoup de succès du reste, malgré l'intérêt que la papauté manifestait pour les chrétiens dissidents soumis aux infidèles.

II. NOUVELLE SITUATION DE L'ÉGLISE

Sous l'empire byzantin le christianisme était religion d'Etat et l'empereur s'était constitué le chef extérieur de l'Eglise. Les nominations des patriarches et parfois des évêques étaient souvent faites sur ses indications ou même sur son ordre. En contre-partie il accordait à l'Eglise l'appui du pouvoir séculier pour faire respecter ses décisions. La disparition de l'empire allait changer complètement la situation. En 1453, les chrétiens formaient la presque totalité de la population dans la presqu'île balkanique et, s'ils avaient diminué d'importance en Asie Mineure, il y avait des provinces où l'élément grec était encore important. Quelle serait leur condition maintenant qu'ils étaient les sujets des sultans? Mahomet II ne semble pas avoir songé à les faire passer de force à l'islamisme. Il se substitua purement et simplement au basileus byzantin. Apprenant que le patriarcat était vacant par le départ pour Rome de Grégoire Mammas, il demanda que l'on nommât un nouveau chef de l'Eglise suivant les prescriptions canoniques. Le choix qu'il avait du reste suggéré se porta sur Georges Scholarios, l'adversaire déclaré de l'union avec Rome. Le sultan s'appuyait ainsi sur le parti antilatin qui avait favorisé sa conquête par l'abstention et la complicité. Georges Scholarios prit le nom de Gennadios et fut solennellement investi du pouvoir suprême par le sultan qui lui remit le bâton pastoral suivant le cérémonial usité à la cour byzantine. Ce faisant il se proclamait en quelque sorte le chef extérieur de l'Eglise et se réservait de lui imposer ses volontés tout comme les basileis. L'Etat musulman devenait l'arbitre des conflits ecclésiastiques, et la suite des temps montre qu'il en usa largement. A chaque nomination de patriarche, les sultans continuèrent à investir

le nouvel élu. Le dernier qui fut ainsi intronisé est Germain V en 1913.

Il ne pouvait être question de donner à Gennadios Scholarios l'église Sainte-Sophie, que Mahomet II avait attribuée au culte islamique le premier jour de sa conquête. Pour la remplacer il assigna comme cathédrale au nouveau patriarche l'église des Saints-Apôtres, œuvre également de Justinien au VI[e] siècle. Gennadios jugea prudent de la quitter pour des raisons de sécurité, car les musulmans étaient nombreux dans le quartier. Il se retira près de l'église de la Vierge Pammacaristos (Toute-Bienheureuse), aujourd'hui Fethiyecami. Le patriarcat s'installa dans le monastère contigu et y resta jusqu'en 1581, date à laquelle il fut dépossédé par le gouvernement turc. Il finit par s'établir au quartier du Phanar, au début du XVII[e] siècle, et il s'y trouve encore aujourd'hui. C'est pourquoi le nom de Phanar désigne souvent le patriarcat lui-même.

Restait à régler la situation juridique des chrétiens soumis à l'empire des sultans. La supériorité proclamée de la religion musulmane sur la religion chrétienne interdisait de leur reconnaître les mêmes droits qu'aux sectateurs de Mahomet. Le sultan leur appliqua le régime établi jadis par les califes pour les non-musulmans de leurs Etats en les organisant en « nations » sous l'autorité de leurs chefs religieux. Les Grecs y furent soumis dès 1454 et les Arméniens en 1461. Le patriarche Gennadios reçut un bérat ou diplôme lui reconnaissant l'autorité religieuse et civile sur tous les orthodoxes de l'empire (1454). Mahomet II lui accorda en outre divers privilèges, dont celui de l'exemption de l'impôt pour lui et pour sa curie. Cette exemption a duré jusqu'au traité de Lausanne (1923). En vertu des pouvoirs qui leur étaient reconnus, les prélats grecs, les évêques, comme le patriarche, ont joué le rôle d'autorités civiles pour tout ce qui regardait le statut personnel de leurs fidèles : mariages, divorces, testaments, successions, etc. Ils percevaient certaines taxes qu'ils remettaient au fisc. Ce régime a duré pendant tout l'empire ottoman. Le traité de Lausanne (1923) en avait conservé certaines parties, mais sous la pression du gouvernement d'Ankara, les Grecs ont préféré y renoncer pour se soumettre à la loi commune, car ils sont devenus des citoyens au même titre que les musulmans, alors qu'ils n'étaient que des sujets (rayas) sous les sultans. Un firman reconnut aux chrétiens certaines garanties : interdiction était faite de transformer les églises en mosquées ; toute liberté était donnée pour la célébration des mariages, des enterrements et des autres cérémonies religieuses ; les fêtes de Pâques pouvaient être solennisées sans qu'on eût à craindre des molestations, etc. Cependant il en alla souvent différemment dans la pratique. Les églises continuèrent à devenir mosquées ; il fut défendu de réparer celles qui tombaient en ruine et encore plus d'en construire de nouvelles ; la sonnerie des cloches était interdite, etc. Ecclésiastiques et

simples fidèles étaient parfois soumis à des vexations dues à l'hostilité des fonctionnaires turcs envers ceux qu'ils considéraient comme des « infidèles ». Il en était particulièrement ainsi lorsque le pays était en guerre contre les puissances chrétiennes.

Mahomet II avait donc adopté une attitude que l'on peut dire libérale étant donné le mépris des musulmans pour les chrétiens. Nous avons dit qu'il s'était réservé le droit d'approuver la nomination du patriarche. Ce droit s'étendit aux métropolites et aux évêques. Aucun prélat ne pouvait exercer sa juridiction sans avoir reçu le bérat ou diplôme qui le reconnaissait comme tel et faisait de lui le chef religieux et civil du diocèse qui lui était attribué. Cette obligation fut la cause de bien des troubles dans l'Eglise. Les ambitieux et leurs partisans étaient naturellement tentés de faire pression sur le gouvernement pour appuyer leur candidature et de recourir pour cela à la corruption. De plus il existait des rivalités entre Grecs et les Turcs en profitaient. Gennadios Scholarios, quoiqu'il fût fort bien vu de Mahomet II, puisque celui-ci venait le visiter et discutait avec lui de questions religieuses, fut la première victime du nouveau régime. Il fut obligé de donner sa démission à deux reprises et se retira finalement en 1464. Un de ses successeurs, Joasaph I^er^ Koccas (1465-1466), ne put se maintenir que pendant un an. Son clergé lui suscita tant de difficultés et lui fit de telles avanies qu'il se jeta dans un puits et en fut retiré à moitié asphyxié. Mahomet II le déposa parce qu'il avait refusé d'autoriser un mariage adultère que voulait contracter le Grec Georges Améroutzès, cousin germain du sultan. En 1466, les notables de Trébizonde, jaloux de l'influence de ceux de Constantinople, travaillèrent à faire tomber Marc II Xylocarabès, nommé au début de l'année. Ils l'accusèrent d'avoir promis 1.000 pièces d'or au sultan pour se faire élire. Ils proposaient la même somme à Mahomet II, s'il voulait lui substituer leur métropolite, Syméon. Ils réussirent, mais pas pour longtemps, car Syméon fut renversé vers la fin de l'année. Il devait d'ailleurs occuper encore à deux reprises le trône patriarcal. Les gens de Trébizonde inaugurèrent ainsi un système qui devait devenir normal dans la suite. Sous le nom de *pétzi*, les patriarches élus payèrent une redevance qui augmenta avec le temps par suite de la surenchère. La simonie devint une institution quasi officielle qui fut, à maintes reprises, la ruine des finances patriarcales et obligea à des quêtes à l'extérieur, particulièrement en Russie, pour payer les dettes de l'Eglise. La même pratique présidait aux nominations des métropolites et des évêques qui désiraient un diocèse plus riche, en sorte qu'ils étaient contraints de pressurer leurs ouailles pour satisfaire l'avidité des hauts fonctionnaires turcs. Les intrigues autour du siège patriarcal se nouaient jusque dans le harem. Denis I^er^ de Philippopoli (1466-1471) fut élu grâce à l'influence de la dame Maro, son ancienne pénitente, qui était devenue la femme

de Mourad II et était ainsi la belle-mère de Mahomet II. Il redevint encore patriarche en 1488.

Ces diverses causes amenaient le changement fréquent des titulaires. Pendant le dernier siècle de l'empire byzantin (1354-1453), il n'y eut que 10 patriarches de 13 patriarcats ; pendant les cinquante premières années du régime turc on compta 21 patriarcats et seulement 12 patriarches, plusieurs ayant occupé le trône deux et trois fois ; bien peu moururent en charge et échappèrent ainsi à la déchéance. Le mouvement s'accéléra encore dans la suite, surtout au XVII^e^ siècle, où l'on trouve seulement 26 patriarches pour 55 patriarcats. Cyrille I^er^ Lucaris fut nommé à 7 reprises et une mort violente seule arrêta sa carrière (1638).

L'intervention des Turcs n'était pas la cause principale de ces changements si fréquents, mais les luttes des partis grecs entre eux. L'Eglise perdit ainsi beaucoup de son prestige puisque sa plus haute dignité devenait l'enjeu des querelles intestines. Cependant le peuple lui restait fidèle et ne se scandalisait pas trop de ces intrigues qui étaient devenues habituelles. Elles ont d'ailleurs continué jusqu'en plein XX^e^ siècle. L'Eglise restait à ses yeux le dernier refuge des traditions nationales.

Nous avons dit que Mahomet II avait reconnu le patriarche Gennadios Scholarios comme chef de tous les orthodoxes de l'empire. Il était naturel que les successeurs de Gennadios voulussent exercer leur autorité sur les pays conquis par les sultans. La Syrie et l'Egypte ayant été annexées en 1515-1517, le patriarcat de Constantinople chercha à s'immiscer dans les affaires de ceux d'Antioche et d'Alexandrie, bien amoindris sans doute par les progrès de l'Islam, mais qui gardaient cependant leur indépendance. Il y eut de multiples interventions de sa part, ce qui amena une vive réaction en Syrie au début du XX^e^ siècle. Le patriarcat de Tirnovo avait succombé en 1393 en même temps que l'empire bulgare. Sa juridiction passa en partie à l'archevêché d'Ochrida, mais des provinces entières furent soumises à Constantinople. Le Phanar obtint la disparition du siège d'Ochrida le 16 janvier 1767. Il avait fait de même quatre mois plus tôt pour le patriarcat serbe de Peč (Ipek), que le renégat Mehmed Sokolovitch, devenu grand vizir, avait fait restaurer en 1557 en faveur de son frère, le moine Macaire. Le réveil des nationalités au XIX^e^ siècle fut la revanche des Slaves incorporés malgré eux dans le patriarcat de Constantinople, car il entraîna l'indépendance des Eglises serbe et bulgare, diminuant ainsi la sphère d'influence du Phanar qui reculait en même temps que l'empire ottoman avec lequel il avait lié sa destinée.

CONCLUSION

La prise de Constantinople marque ainsi un tournant décisif dans l'histoire de l'Orient chrétien et de ses relations avec Rome. Les Grecs ont été en quelque sorte fixés dans le schisme et amenés à cesser toute relation avec l'extérieur pour vivre sur eux-mêmes. Ils ne prenaient plus aucune part au mouvement des idées et restaient figés dans un traditionalisme sclérosé. Leur situation sous le régime turc ne leur permettait d'ailleurs que faiblement le contact avec l'Occident. La science et la littérature avaient presque complètement disparu par l'émigration des intellectuels. Les écoles étaient fermées et les rares savants qui restaient avaient dû aller chercher leur formation à l'étranger : en Crète, à Cérigo, possessions vénitiennes, à Venise surtout et dans d'autres villes d'Italie. Ce qui subsistait de la civilisation byzantine s'était réfugié dans les monastères, où l'on constate encore une certaine activité intellectuelle qui va en diminuant faute d'aliments nouveaux. C'est donc la décadence, sans compter que les passages volontaires ou forcés à l'islamisme diminuent le nombre des chrétiens. C'est pourquoi les Grecs reculent jusqu'à 1830 la fin de leur moyen âge.

Paris. R. Janin, A. A.
de l'Institut Français d'Etudes Byzantines.

Saint Cyrille d'Alexandrie et l'Ancien Testament

A propos d'un livre récent

Il n'existait jusqu'à présent aucune étude d'ensemble sur l'exégèse de saint Cyrille d'Alexandrie (cfr *Revue Biblique,* 1948, p. 151). Pour combler cette lacune, au moins en ce qui concerne l'Ancien Testament, le R. P. Alexander Kerrigan, O.F.M., a consacré au livre que nous présentons dans cette note quatre années de patient labeur [1].

Dans l'introduction, l'auteur retrace la situation religieuse à Alexandrie au début du cinquième siècle et expose ce que l'on sait sur l'éducation de Cyrille. A la suite du R. P. Abel, O:P., il place sa naissance en 378. Si l'on en croit l'histoire des patriarches de l'Eglise Copte d'Alexandrie, traduite en arabe par Sévère, évêque d'El-Eschmounein, Cyrille aurait été envoyé par son oncle, le patriarche Théophile, dans le désert de Nitrie, où il aurait passé cinq ans dans l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament (*Patrologia Orientalis,* I, p. 427-429). Selon notre auteur, l'opposition de Cyrille à Origène était moins intransigeante que ne le prétend le récit de Sévère. Quant aux influences philosophiques subies par Cyrille, c'est une question qui n'est pas résolue. L'œuvre littéraire du saint Docteur pose des problèmes de chronologie dont s'est occupé G. Jouassard (*Mélanges E. Podechard,* 1945, p. 159-174). Notre auteur admet bon nombre de ses conclusions.

L'étude du R. P. Kerrigan comprend deux parties principales : l'une examine les notions fondamentales de « sens littéral » et de « sens spirituel » dans le système de saint Cyrille; l'autre illustre par des exemples la méthode exégétique de l'Alexandrin.

L'auteur a relevé les diverses expressions dont se sert Cyrille pour désigner le sens littéral. Il en aligne une vingtaine, en notant que le terme le plus fréquent est celui d'« ἱστορία » (avec ses dérivés). Le P. Kerrigan reconnaît que les expressions employées par Cyrille à propos du sens littéral ne dénotent pas chez lui une grande estime pour cette manière d'envisager les textes bibliques. Il parle de ce qu'il y a de terre à terre (τὸ χθαμαλόν), d'épais (τὸ πάχος), d'inélégant (τὸ ἀκαλλές) dans le sens littéral. Cette signification convient aux choses perçues par les sens (τὰ αἰσθητά). Ces choses sont réelles, mais sans importance, vaines et superflues, incapables de satisfaire les « νουνεχέστεροι » (les mieux doués), car elles n'ont qu'une valeur passagère. On pourrait s'étonner que le terme « ἱστορία » désigne, suivant ce que dit notre auteur, « not only the meaning of biblical passages dealing with *narratives,* but also the *obvious* signification of legislative prescriptions, and the import of prophetic oracles » (p. 36-37). A vrai dire, ce terme grec n'a pas seulement, à l'époque, le sens qu'on lui donne aujourd'hui, quand on parle de la « *Cambridge History* », mais, si l'on se réfère au sens du verbe « ἱστορεῖν » dans *Galates,* I, 18 et dans les inscriptions grecques retrouvées en Egypte (cfr Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones selectae,* Vol. II, p. 461-462, nos 720-721), on constatera que ce mot désigne une connaissance sensible, visuelle, celle par laquelle on connaît, suivant le mot de Cyrille, « les choses qui tombent sous

1. A. Kerrigan, O.F.M. — *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament.* Coll. Analecta Biblica, 2. Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1952, 24 × 16 cm., XL-490 p.

les sens » (τὰ ἐν αἰσθήσει κείμενα). Le P. Kerrigan a cependant pris soin de noter qu'il ne manque pas de passages dans l'œuvre cyrillienne, où l'Alexandrin se fait le défenseur du sens littéral, par exemple dans la question du mariage d'Osée.

Mais — nous déclare notre auteur — quand Cyrille oppose au sens littéral le sens spirituel, il met une insistance presque fastidieuse à affirmer qu'il faut négliger les superfluités du sens littéral pour arriver à l'étude du sens spirituel. Parlant des sens spirituels de la Bible, les modernes usent d'une terminologie dont l'abondance masque mal l'imprécision des idées. Pour être plus précise, la terminologie de Cyrille n'est guère moins variée. Cependant son expression favorite est « θεωρία». Pour l'étude de ce concept, le P. Kerrigan s'est évidemment inspiré des remarquables articles que le R. P. Vaccari a écrits sur la « Theoria » selon la définition de Julien d'Eclane et les considérations de Théodore de Mopsueste (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 530). Remarquons de suite l'opposition entre « ἱστορία » (ce qui tombe sous les sens) et «θεωρία» (ce qui n'est accessible qu'à l'esprit). Ce dernier sens est déjà celui de la terminologie platonicienne. Selon Cyrille, les «αἰσθητά» (les choses sensibles) n'ont une importance que pour autant qu'elles sont des moyens d'atteindre aux réalités spirituelles. En tant que figuration de ces réalités supérieures, les choses sensibles sont appelées : αἰνίγματα, εἴδωλα, εἰκόνες, ὁμοιώσεις, παραδείγματα, σκιαί, τύποι, ὑποτυπώσεις. Quant à ces réalités supérieures, saint Cyrille leur applique les dénominations suivantes : τὸ ἀληθές, ἡ ἀλήθεια, τὰ ἀναγκαῖα, τὰ κεκρυμμένα, τὰ νοητά, τὰ πνευματικά. Ces réalités appartiennent toutes au mystère du Christ, comme le montre bien ce mot de Cyrille : « πᾶσα θεωρία πνευματικὴ πρὸς τὸ Χριστοῦ βλέπει μυστήριον ». Le P. Kerrigan interprète : « A signification of Scripture which does not deal in some way or other with Christ's mystery, is not a spiritual sense ». Il cite 18 emplois du terme «μυστήριον» : il s'agit toujours de l'économie de l'Incarnation rédemptrice. Les Juifs ont rejeté la clef des Ecritures. Les chrétiens la possèdent dans la foi au Christ. Le Christ est la lumière. Dans l'Ancien Testament, la lumière était mélangée de ténèbres. L'interprétation de la Loi par le Christ est une «φωταγωγία». L'action du Christ dans l'âme est un «φωτισμός». Les apôtres, les évangélistes, les docteurs, les prêtres reçoivent la lumière du Christ et deviennent des «φωστῆρες» capables d'éclairer ceux qui vivaient dans les ténèbres. La foi au Christ prépare la « γνῶσις » : celle-ci est au-dessus de la raison laissée à elle-même. C'est un « χάρισμα », une révélation qui enrichit le « νοῦς » (opposé à « αἴσθησις »). La « γνῶσις » est pour les «τέλειοι», les « νοητικώτεροι » (terme équivalent à « γνωστικοί » dans Clément, mais Cyrille semble éviter ce dernier mot). Il dira plutôt qu'il faut devenir des disciples du Christ « πνευματικοί », ce qui explique la préférence du saint Docteur pour l'expression « θεωρία πνευματική », par laquelle il désigne le sens spirituel. C'est une sorte de vision qui ouvre l'esprit au mystère du Christ et cette vision est spirituelle, parce que l'esprit de l'homme qui en est favorisé est aidé par l'Esprit Saint pour écarter le masque de la lettre et l'ombre qui adhère au sens littéral et pour contempler la profondeur de l'économie de l'Incarnation et la puissance du mystère caché (p. 191).

La deuxième partie de la thèse illustre concrètement la méthode exégétique de saint Cyrille, tant pour ce qui concerne le sens littéral que le sens spirituel.

L'auteur a examiné la forme du texte grec employé par Cyrille, la manière dont il utilise les variantes, les changements qu'il introduit parfois, son souci d'exclure tout ce qui a saveur de mythe, la manière dont il répond aux attaques que Julien l'Apostat avait lancées contre les premiers chapitres de la Genèse,

le soin qu'il apporte à replacer les livres qu'il commente dans le cadre de l'histoire, les sources historiques qu'il utilise en dehors de la Bible, par exemple Josèphe et les haggadas juives, l'intérêt qu'il manifeste pour la géographie : Palestine, Arabie, Syrie, Mésopotamie, mais surtout Egypte, la tendance qui le conduit à découvrir dans l'Ecriture des allusions à l'Empire romain, le choix qu'il laisse entre diverses interprétations du sens littéral, ses références explicites à d'autres exégètes, sans les nommer toutefois : « Les commentaires de Jérôme étaient sur la table de travail de Cyrille », déclare le P. Kerrigan.

Le chapitre suivant a pour objet de caractériser l'exégèse spirituelle du saint Docteur. La considération des paraboles évangéliques a permis à Cyrille de déduire quelques règles qu'il applique à son interprétation de l'Ancien Testament. En établissant le sens spirituel, il faut faire abstraction de la nature des personnes et envisager seulement les qualités de leurs actions. Ce principe est appliqué à la typologie de Melchisédech, laquelle a connu des exagérations étrangement aberrantes. Il faut aussi tenir compte d'une analogie suffisamment souple : les deux oiseaux offerts pour le lépreux guéri (*Lévitique,* XIV, 1-7) sont, à eux *deux,* l'image du *seul* Christ Sauveur. L'Alexandrin n'a pas manqué de tirer parti de l'étymologie des noms propres, laquelle lui était vraisemblablement fournie par les « Onomastica » grecs inspirés de Philon et d'Origène : les explications, parfois multiples, des noms Noé, Sem, Cham, Japhet, mont Ararat, Sara, Benjamin, Juda, Manassé et Ephraïm, Dina, Dan, Gad, Asher sont appliquées à des réalités de la vie chrétienne. Les nombres fournissent aussi matière à une exégèse spirituelle : les chiffres sept et dix sont symboles de perfection; les dimensions de l'arche de Noé signifient la perfection de la Trinité. Le P. Kerrigan cite une cinquantaine de textes où Cyrille manifeste, dans ses interprétations spirituelles, ses dispositions hostiles aux Juifs, et une trentaine qui montre combien facilement le grand défenseur de l'orthodoxie trouve, dans l'Ancien Testament expliqué spirituellement, la condamnation des hérétiques. Il faut aussi souligner la note théologique fortement accentuée de ses explications. Notre auteur a choisi un exemple longuement développé. C'est la typologie du Tabernacle (*Exode,* XXV-XXX, XXXV-XL), indiquée par l'Epître aux Hébreux, IX, 1-14, mais explicitée par Cyrille avec une ampleur que n'avait donnée à ce thème aucun écrivain de l'antiquité chrétienne. Le P. Kerrigan en déduit l'ecclésiologie de saint Cyrille, en faisant observer que le grand théologien interprète la Bible à la lumière de la Tradition. Une préoccupation constante de notre auteur, à travers toute son étude, est d'établir une comparaison entre l'exégèse de Cyrille et celle de ses devanciers. Notons que, de ce chef, son travail contient de précieuses indications sur les Alexandrins, les Antiochéniens et particulièrement sur la dépendance de Cyrille vis-à-vis de saint Jérôme. Dans la question des influences subies par Cyrille, le R. P. Kerrigan conclut que l'exégète n'est pas servile dans ses emprunts et que les commentaires de Jérôme ne sont pas l'unique source à laquelle il a puisé.

Nous avons nettement le sentiment, en raison de l'attention que nous avons mise à étudier la thèse du R. P. Kerrigan, que cette note n'est qu'une course rapide à travers son important travail. Nous espérons cependant en avoir assez dit pour que le lecteur puisse se rendre compte que les conclusions de l'auteur découlent nécessairement de l'étude consciencieuse, longue et approfondie qu'il a faite de l'œuvre de saint Cyrille.

Concernant la valeur de l'exégèse littérale de saint Cyrille, l'auteur estime qu'elle est beaucoup moins dans sa valeur intrinsèque que dans le témoignage rendu par l'exégète à l'importance du sens littéral. C'est ce qui permet de le définir : « An exponent of the Alexandrian School who has progressive leanings » (p. 439). Dans cette importance plus grande attachée au sens littéral et qui est un signe de progrès extraordinaire chez un Alexandrin, le R. P. Kerrigan admet, avec le R. P. Abel, O.P., que saint Cyrille doit beaucoup à saint Jérôme.

Pour ce qui regarde l'exégèse spirituelle, notre auteur commence par retracer les phases du combat qui est encore en cours entre écrivains catholiques. Avec une prudence et un bon sens qu'il a vraisemblablement puisés dans son long contact de quatre années avec l'œuvre du théologien alexandrin, le R. P. Kerrigan se refuse à prendre position dans ce débat. Il se contente de déclarer qu'à son avis, les principes exégétiques de saint Cyrille ne sont pas susceptibles d'être utilisés par ceux qui chercheraient une forme d'exégèse spirituelle obéissant à une méthode scientifique. A ceux qui s'étonneraient de cette conclusion, l'auteur répond que son but a été de déterminer la place de saint Cyrille dans l'histoire de l'exégèse. Il importe peu que son enseignement exégétique ne soit plus actuel. Ce qui importe, c'est que l'appréciation portée sur lui respecte la vérité. L'impérissable titre de gloire de saint Cyrille d'Alexandrie n'est pas d'avoir été un exégète éminent, mais bien un théologien qui prend rang parmi les meilleurs pour la profondeur, la clarté, l'orthodoxie et la valeur spirituelle de sa doctrine. En faisant abstraction de leur valeur exégétique, ses commentaires sur l'Ancien Testament constituent des trésors de doctrine. Son commentaire sur Isaïe, le premier de ses travaux exégétiques, est en réalité un traité de théologie dont la thèse principale est développée point par point dans les différents tomes de l'ouvrage. Cyrille lui-même regarde ses interprétations comme de simples moyens de rendre moins abstraites les vérités qu'il s'efforce d'inculquer, de faciliter à ses lecteurs l'intelligence d'une doctrine qui, sans ce procédé, aurait été difficile à saisir.

La thèse du R. P. Alexander Kerrigan, O.F.M., fait honneur à son auteur. Elle fait honneur également à l'Institut Biblique Pontifical et au R. P. Albert Vaccari, S. J., qui, avec sa compétence bien connue en histoire de l'exégèse, a dirigé cette étude.

G. LAMBERT, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

L'AMITIÉ EUROPÉENNE, DEVOIR PRESSANT

Discours de S.S. Pie XII aux professeurs et élèves du « Collège d'Europe » de Bruges, reçus en audience le 15 mars 1953. — (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, pp. 181-184).

On connaît cette institution fondée par le R. P. Antoine Verleye O.M.C. et le colonel Ernest Warland pour former aux sciences et à l'esprit « européens » des jeunes de nos divers pays et les préparer, en un climat d'entente et de compréhension, au service de la future « Europe ». Nous transcrivons ici intégralement ce discours prononcé en français.

« Vous savez, Messieurs, comme Nous accueillons toujours volontiers les représentants du savoir et ceux-là surtout qui, justement préoccupés des intérêts supérieurs de l'humanité, consacrent leurs efforts à la construction d'un monde meilleur et d'une paix durable. C'est pourquoi l'hommage que Nous rendent aujourd'hui les Professeurs et les Etudiants du Collège d'Europe Nous cause un vif plaisir et Nous voudrions vous dire tout l'intérêt que Nous accordons à vos travaux.

Lorsque, après la dernière guerre, les dirigeants de certains pays se décidèrent à mettre sur pied des institutions internationales chargées d'organiser la paix, l'expérience cruelle du demi-siècle passé pesait sur leurs discussions et ne cessait de leur rappeler qu'il ne suffit pas d'une idée généreuse pour s'assurer des chances valables de réussite. La réalisation pratique de l'unité européenne en particulier, dont tous pressentaient l'urgence et vers laquelle instinctivement on s'orientait, se heurtait à deux obstacles majeurs, l'un inhérent à la structure de l'Etat, l'autre psychologique et moral. Le premier comporte une série de problèmes économiques, sociaux, militaires et politiques. Les membres qui désirent s'associer se trouvent à des niveaux différents tant sur le plan des ressources naturelles et du développement industriel que sur celui des réalisations sociales : ils ne pourront engager une vie commune qu'après avoir assuré les moyens de maintenir l'équilibre de l'ensemble. Mais, bien plus pressante encore, s'affirme l'exigence de ce qu'on appelle l'esprit européen, la conscience de l'unité interne, fondée non point sur la satisfaction de nécessités économiques, mais sur la perception de valeurs spirituelles communes, perception assez nette pour justifier et maintenir vivace la volonté ferme de vivre unis.

C'est pour étudier ce double problème que fut établi le Collège d'Europe, et la seule considération du but poursuivi suffit à mettre en lumière la signification réelle de vos activités. Préparer les hommes qui seront capables d'affronter ces questions au sein des divers organismes responsables, de proposer des solutions viables malgré les divergences parfois énormes de tendances et de points de vue, capables surtout de remonter aux sources de l'esprit européen, d'en devenir les protagonistes qualifiés, ce n'est pas une tâche aisée. Nous sommes heureux qu'il se soit trouvé des hommes pour oser l'entreprendre et la poursuivre avec la patiente espérance qui en assure les débuts. Comme Nous

ne pouvons en détailler les aspects multiples, Nous voudrions en souligner au moins un, parce qu'il rejoint Nos préoccupations dominantes et les soucis quotidiens de Notre mission de Pasteur d'âmes. Nous venons à l'instant de parler de l'esprit européen. Nul doute qu'il doive constituer un objectif capital, sans lequel rien de solide ne pourra se construire. Qu'il Nous soit permis d'insister sur les conditions de son avènement.

On reconnaît sans peine que des concessions sérieuses seront exigées de tous les partenaires d'une Europe unie. Transfert d'industries, réadaptation de la main d'œuvre, fluctuations et difficultés locales dans tel ou tel secteur de la production; voilà quelques-unes des éventualités auxquelles devront faire face les gouvernements et les peuples. Ces malaises peuvent être passagers, mais aussi durables; il n'est pas certain qu'ils seront toujours compensés à brève échéance par des avantages économiques, tout comme, déjà à l'intérieur d'un pays, les régions plus pauvres ne jouissent d'un niveau de vie égal que grâce à l'apport des régions plus fortunées. Il faudra donc faire admettre des renoncements, peut-être permanents, par l'opinion publique de chaque nation, lui en expliquer la nécessité, lui inspirer le désir de rester malgré cela unie aux autres, de continuer à les aider.

On devine la réaction naturelle des égoïsmes, le repli sur soi quasi instinctif, arme dangereuse aux mains des opposants et de tous ceux dont les fins équivoques s'accommodent bien des querelles d'autrui. Il faut donc, dès le départ, s'en persuader : la perspective de profits matériels ne garantira pas la volonté de sacrifices indispensables à la réussite. Tôt ou tard, elle se révélera illusoire et trompeuse. On alléguera alors les intérêts de la défense commune : sans doute la peur suscite facilement une réaction violente, mais, d'habitude, assez brève et dépourvue de force constructive, non susceptible de canaliser et de coordonner des énergies diverses au service d'une même fin.

Si l'on cherche des garanties solides pour la collaboration entre pays, comme d'ailleurs pour toute collaboration humaine, dans le domaine privé ou public, dans les cercles restreints comme sur le plan international, seules des valeurs d'ordre spirituel se révéleront efficaces, seules elles permettront de triompher des vicissitudes que les circonstances fortuites ou, plus souvent, la malignité des hommes ne tardent pas à faire éclore. Entre les nations comme entre les personnes, rien ne dure sans une véritable amitié.

Un sentiment d'une telle qualité, faut-il le dire, ne se crée pas en quelques années ni par des moyens artificiels. Mais grâce à Dieu, ce sentiment existe déjà, un peu alangui ici ou là, trop inconscient de lui-même, trop peu au fait de ses propres ressources et de sa puissance incomparable. Nous n'en voulons comme preuve, que le splendide témoignage de générosité, qui, tout récemment encore, a suscité l'affluence des secours aux victimes des inondations. Il faut saluer avec joie ce signe d'un vrai désintéressement, d'une vraie compréhension mutuelle, d'une volonté efficace de collaboration pour la défense non point de profits mercantiles, mais d'authentiques valeurs humaines. Il vous revient, comme spécialistes des questions européennes, de scruter les causes et les ressorts psychologiques de ces attitudes. Il ne Nous échappe pas que, si l'Empire Romain a posé les premiers fondements juridiques et culturels de l'Europe en diffusant la civilisation gréco-latine, le christianisme a modelé l'âme profonde des peuples, il a dégagé en eux, en dépit de leurs différences les plus marquées, les traits distinctifs de la personne libre, sujet absolu de droit et responsable devant Dieu non seulement de sa destinée individuelle, mais aussi du sort de la société où elle est engagée.

Dans cette conviction s'enracinent le respect d'autrui, le sens de sa dignité inaliénable et de l'aide réciproque que l'on se doit pour sauvegarder et promouvoir ces biens que toutes les richesses de la terre ne sauraient payer. Ces sentiments, encore trop confus à présent, il importe de les aviver, de les éclairer

sous toutes les incidences, de les diffuser dans la masse, de leur permettre de se traduire en gestes analogues à ceux que Nous admirions tantôt.

La volonté de vivre ensemble qui cimentera l'Europe de demain se gardera de la défaillance à la vue des dangers externes qui la menacent; mais au lieu de se laisser pousser vers le but, un peu contre son gré, ne vaut-il pas mieux que chacun y soit attiré par un élément positif?

Des éléments de ce genre, on les retrouve déjà dans le domaine économique et politique. L'Europe unie se propose de garantir l'existence de chacun de ses membres et celle du tout qu'ils constituent, de favoriser la prospérité économique, de sorte que sa puissance politique puisse être en mesure de se faire respecter, comme il convient, dans le concert des puissances mondiales. Voilà certes un but positif appréciable des efforts présents vers une Europe unie.

Ce que Nous avons déjà souligné en d'autres circonstances, Nous croyons pouvoir le répéter encore devant vous, parce que c'est une conviction que l'expérience affermit en Nous, non seulement d'année en année, mais, pour ainsi dire, de mois en mois : au delà de ce but économique et politique, l'Europe unie doit se donner pour mission l'affirmation et la défense des valeurs spirituelles qui, autrefois, constituaient le fondement et le soutien de son existence, qu'elle avait jadis la vocation de transmettre aux autres parties de la terre et aux autres peuples, et qu'elle doit rechercher aujourd'hui, par un effort pénible, pour se sauver elle-même : Nous voulons dire la foi chrétienne authentique comme base de la civilisation et de la culture qui est la sienne, mais aussi celle de toutes les autres. Nous le disons bien clairement, parce que Nous craignons que l'Europe, sans cela, ne possède pas la force interne pour conserver, devant des adversaires plus puissants, non seulement l'intégrité de ses idéals, mais aussi son indépendance terrestre et matérielle.

Ce n'est pas sans motif que le Collège d'Europe a choisi pour siège une ville riche de passé, et Nous sommes heureux de le souligner, de passé chrétien. Que la paix de ses eaux tranquilles soit le symbole de celle que vous travaillez à assurer, en rendant aux hommes d'aujourd'hui la conscience de leurs affinités, en les aidant à consentir les nécessaires renoncements, grâce à l'attirance d'une vocation qui leur promet encore d'inestimables conquêtes.

Que le Seigneur daigne protéger vos personnes, vos familles et vos efforts, sur le chemin du bien.

L'ÉDUCATION DE L'HOMME COMPLET DANS LA SOCIÉTÉ D'AUJOURD'HUI

Discours de S.S. Pie XII aux participants du Congrès national (italien) des professeurs et élèves adultes des écoles et des cours d'« Education populaire », en date du 19 mars 1953. — (*L'Osservatore Romano,* 20-21 mars).

En recevant ce très nombreux congrès de maîtres et élèves d'institutions catholiques et officielles, le Saint-Père a tracé un tableau fouillé de toutes les *valeurs humaines* qui doivent, surtout aujourd'hui, pénétrer une éducation véritable. Sur ses lèvres, les conceptions de l'Eglise prennent un ton positif, actuel, humain que tous les prédicateurs devraient imiter. A plusieurs reprises, le Pape a rappelé son Message de Noël et le péril menaçant de mécanisation et de dépersonnalisation qu'il y avait dénoncé, preuve de l'importance qu'il voudrait voir accorder à ce Message (cfr *N.R.Th.,* 1953, pp. 188-191).

Après avoir salué ses visiteurs, rappelé l'œuvre grandiose de l'éducation populaire italienne tant privée que publique, qui groupe déjà environ un million et demi d'élèves adultes, félicité tout particulièrement l'Association des Maîtres

catholiques, qui comprennent la mission de l'Eglise « de conduire l'homme au développement complet de son être, *à la plénitude de sa destinée terrestre et céleste* », le Saint-Père développe d'abord l'importance d'une *éducation des valeurs familiales.*

On pense tout naturellement beaucoup à la formation politique et économique des adultes. Mais on oublie trop souvent qu'« à la base de la société, le centre premier de toute éducation et de toute culture est la famille ». Cet oubli provient « en particulier de cette « dépersonnalisation » des relations sociales que Nous avons déplorée récemment dans Notre Message de Noël. Le travailleur n'est pas en premier lieu un producteur ou un électeur, mais un être humain, assoiffé d'affection et de dévouement, qui aspire à transmettre à d'autres les trésors plus intimes de son cœur et pas seulement le travail de ses bras. Or cet art suprême du gouvernement de la société familiale, où l'homme exerce dans la plus large mesure toutes ses facultés affectives et intellectuelles, toutes ses qualités et toutes ses ressources, croit-on peut-être qu'il n'est pas nécessaire de l'apprendre? L'échec de nombreuses unions conjugales, l'égarement des jeunes malheureux négligés par leur famille prouvent le contraire. Il est donc essentiel que l'éducation populaire ne perde pas de vue l'importance de la préparation de la jeunesse au mariage et aux graves obligations du père et de la mère de famille,... les exigences et les écueils de la vie conjugale et de la fondation d'un foyer ».

« Si le travailleur est conscient de la grandeur de son devoir paternel, si la mère se dévoue à sa mission éducatrice guidée par un enseignement adapté, la cellule vitale de la société sera saine et forte. » Et le Saint-Père décrit tout ce que doivent savoir une mère, un père pour s'adonner à leur tâche principale avec fruit et avec joie.

Cette culture humaine, basée sur la famille, doit ensuite *« se développer dans la collectivité.* Par là Nous voulons désigner toutes les relations sociales et juridiques qui unissent l'homme à ses semblables et à l'autorité civile. Aujourd'hui ces relations s'étendent largement au delà des frontières politiques. Une *communauté internationale* s'établit dans laquelle il importe que chacun connaisse la place qu'il occupe et la tâche qu'il doit accomplir »... Or « l'ignorance des masses, leur incapacité les mettent sans défense à la merci des agitateurs habiles et des politiciens sans scrupule. Une intense propagande, même entièrement mensongère, réussit toujours à en persuader un grand nombre, privés qu'ils sont de tout sens critique, même le plus élémentaire, incapables aussi d'une réaction personnelle pour apprécier les conditions réelles et distinguer les affirmations justes des promesses irréalisables ».

« Le droit de vote tout particulièrement, qui confère à tous un égal pouvoir d'influence sur la vie publique, requiert en celui qui l'exerce une notion au moins élémentaire des principes politiques et de leurs applications sur le terrain national et international. La même chose vaut pour les questions sociales. Les groupes et les associations chargés de défendre les intérêts des travailleurs, d'assurer une amélioration de leur niveau de vie, de les secourir dans la maladie ou les accidents, se sont multipliés et non sans utilité. Mais leur bonne activité suppose en ceux qui en sont membres, qu'ils conservent leur part d'initiative et de responsabilité. Récemment encore, Nous avons désapprouvé l'influence excessive des organismes anonymes et mécanisés sur la vie sociale. Il s'agit donc d'initier les hommes non seulement au fonctionnement théorique de ces institutions, mais aussi à la sauvegarde de leurs vrais intérêts et par-dessus tout de leur conscience ».

« L'éducateur populaire saura donc exposer d'une manière claire et adaptée aux circonstances l'enseignement de l'Eglise en cette matière. Profitant des nombreux faits de l'activité quotidienne, il analysera les motifs des réussites ou des échecs, il formera à distinguer l'importance et la fonction des divers facteurs,

montrera comment le privilège théorique a trouvé son application. L'essentiel est d'inculquer l'art de discerner le vrai du faux, d'éveiller le sens de la réalité politique et économique en conformité avec la conception chrétienne de la vie, laquelle repousse également le matérialisme et l'individualisme égoïste, pour considérer *l'homme dans sa réalité totale,* en même temps corps et âme, personne individuelle et membre de la société, citoyen de la terre et élu du ciel. C'est seulement cette vue d'ensemble qui peut fournir la juste interprétation des problèmes particuliers... assurer le difficile équilibre entre l'activité constructive de l'individu au service du bien-être social d'une part, et, d'autre part, la tâche nécessaire des organismes de protection et de défense, destinés à soutenir, et non à supplanter, l'action individuelle! »

Le Saint-Père n'a pas l'intention de s'étendre sur les bienfaits de l'éducation populaire pour *la formation professionnelle,* comme de suppléer à une première instruction insuffisante, permettre l'accès à une profession mieux adaptée aux dons et aux goûts, etc. Mais de nouveau, ils seraient insuffisants s'ils ne venaient aider le travailleur « à accomplir son travail non à la manière d'un instrument aveugle ou d'un simple rouage dans un mécanisme savant, mais comme un être humain, qui trouve en son travail lui-même la joie de dominer la matière inerte, de la façonner avec intelligence et habileté, de la faire servir à des fins utiles pour la société humaine ».

L'école populaire doit donc étudier *« les problèmes proprement humains,* les problèmes d'ordre spirituel. Beaucoup de travailleurs peuvent aujourd'hui mener une vie plus digne de leur condition d'hommes... et, une fois accomplis leurs devoirs professionnels, s'appliquer au développement plus complet de leurs qualités humaines. Ne sont-ce pas peut-être les heures les plus précieuses celles où, sans s'éloigner de leur foyer ni manquer à leurs obligations familiales, ils s'adonnent à leurs occupations préférées, ils se réunissent pour exercer diverses activités culturelles et de bienfaisance, destinées à satisfaire leurs aspirations vers la bonté et la beauté, à leur révéler, avec les grandeurs de la création et du génie humain, celles surtout de leur vocation surnaturelle? »

En effet, toutes les grandes questions d'éducation que le Saint-Père a rappelées, « supposent résolu le problème fondamental de la destinée humaine, la signification de ses joies et de ses douleurs, de ses difficultés, de ses succès et de ses échecs. Dans les temps passés, l'homme trouvait l'explication de ces réalités profondes de la vie dans *la tradition familiale et chrétienne* fondée sur l'expérience de ses ancêtres. Aujourd'hui les conditions de la cité industrielle apportent avec elles le déracinement des individus et des familles, qui se rabattent alors sur de prétendus nouveaux systèmes tout faits, inspirés en réalité de vues courtes et matérialistes sur l'homme et son être. L'éducation populaire... doit donc s'efforcer de remettre ces égarés en contact avec une tradition vivante — surtout celle de l'Eglise —, avec les leçons si simples et si profondes du catéchisme, de la Sainte Ecriture, des fêtes chrétiennes. Le maître d'éducation populaire n'ignorera pas non plus les richesses du patrimoine national et local, souvent si pittoresque et si attrayant, rempli de sagesse séculaire. En reliant ainsi l'homme à son passé humain et religieux, on lui donnera la sécurité pour se guider lui-même et éclairer les autres. Et il portera plus aisément le poids de ses responsabilités, quand il saura que son action dépasse les limites de sa vie individuelle et prépare pour l'avenir un monde éclairé d'espérance chrétienne. »

Enfin le Saint-Père s'adresse directement aux Maîtres qui sont réunis dans son auditoire et leur parle de *leur propre formation.* Il y a divers degrés de l'enseignement des adultes, suivant qu'il s'agit d'apprendre à lire et à écrire à de simples analphabètes, ou de compléter un enseignement élémentaire déjà reçu ou enfin de donner des connaissances nouvelles. Or les adultes sont des élèves volontaires. Les décider à apprendre, retenir leur intérêt, leur attention, assurer

leur assiduité et, dans ce but, réveiller leurs désirs intellectuels étouffés par les occupations ou assoupis dans l'inertie, pour tout cela il faut de grandes qualités humaines, l'art de parler concrètement, de mettre l'auditeur « en contact plus intime avec soi-même, avec la famille, les concitoyens, l'Eglise cité des enfants de Dieu, avec Dieu même origine et fin de toute vie ». En vue de sa tâche, « le maître n'a pas besoin d'être une intelligence supérieure ou un grand érudit, mais un caractère estimable, généreux et désintéressé. La manière de parler, de se conduire, de se comporter avec les élèves, de répondre à leurs demandes, de les interroger, de les louer, de réclamer leur attention est une leçon qu'ils n'oublieront jamais. »

Il y a d'ailleurs des méthodes et des livres qui viennent au secours du maître. Mais il doit « viser plus haut et faire participer l'adulte à la conquête du savoir par des exercices de réflexion et d'expression exécutés en petits groupes... L'adulte doit être mis en mesure, dans les limites du possible, de *conserver sa liberté*... il faut le rendre conscient des influences auxquelles il est soumis tous les jours et de tant de côtés : publicité, presse, radio, cinéma... le mettre en garde contre les responsables de cette « dépersonnalisation » que Nous avons déjà dénoncée ».

Le Saint-Père *étend la tâche de l'éducation populaire* « à quiconque s'adresse au public à quelque titre que ce soit... dirigeants de journaux, de la radio, du cinéma, du théâtre, d'entreprises de publicité, éditeurs et libraires. Et aussi aux représentants et aux employés de l'Etat, aux fonctionnaires publics. Il y a une façon éducative d'organiser le travail, les fêtes populaires, d'établir et de faire observer les règlements, de servir le public. On peut dire en un certain sens que la culture populaire d'un pays en résume le caractère : les siècles y ont concouru, les institutions, la langue, les coutumes en sont en même temps le fruit et l'instrument. »

Toute cette tâche d'éducation, si importante et si complexe, le Saint-Père l'appelle non pas « un métier lucratif, mais un véritable apostolat, en même temps humain et chrétien, source de joie intime, dans la conscience de rendre un service de haute valeur. L'admiration et l'affection de vos élèves ne vous manqueront pas, heureux qu'ils seront d'avoir reçu de vous le don non seulement de votre savoir, mais surtout celui de votre âme et de votre cœur. » R. C.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de l'ouvrage « Les événements et la foi 1940-1952 ». — (Décret des 7 janvier-16 mars 1953. - *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 185).

L'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France d'octobre 1952 avait mis les militants d'Action catholique en garde contre les déviations doctrinales de *Jeunesse de l'Eglise*, spécialement en ce qui concerne la mission de l'Eglise, les rapports entre la foi et les événements. La condamnation par le Saint-Office de l'ouvrage indiqué ci-dessus souligne l'importance de cet avertissement. *La Semaine religieuse de Paris* du 3 février 1952 avait déjà protesté contre une conception qui voudrait séparer la foi de l'action temporelle et qui envisagerait pour la rechristianisation de la classe ouvrière une double phase : d'abord de libération, indépendante des normes chrétiennes et au contraire s'inspirant du communisme, puis une autre d'évangélisation [1]. E. B.

1. Cfr *La Documentation catholique*, 1952, col. 137 et 1497; 1953, col. 401-402.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

A. Vaccari. — *Scritti di erudizione e di filologia.* Vol. I : *Filologia biblica e patristica.* Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952, 25 × 17 cm., xlviii-396 p.

Les « Edizioni di Storia e Letteratura » dont le siège est à Rome, Via Lancellotti, 18, ont offert au R. P. Albert Vaccari, S. J., de rassembler en quelques volumes ses diverses œuvres : celles qui sont encore inédites comme celles qui sont dispersées dans les revues, les encyclopédies italiennes et étrangères. Cette publication veut être un hommage au religieux et au savant, à l'occasion de ses quarante années d'enseignement (1912-1952) et de ses soixante ans de vie religieuse (1892-1952). Dans une pensée de reconnaissance envers notre ancien professeur du « Biblico », nous sommes heureux de nous associer à cet hommage en faisant connaître cette publication aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique.* L'entreprise des « Edizioni di Storia e Letteratura » est d'importance : la liste des travaux du fécond écrivain compte, entre les années 1910 et 1951, près de 400 articles, livres, recensions, etc. Les revues qui ont bénéficié de cette remarquable activité littéraire sont principalement la *Civiltà Cattolica,* les deux périodiques de l'Institut Biblique Pontifical : *Biblica* et *Verbum Domini.* Il faut citer encore les articles donnés par le R. P. Vaccari au *Dictionnaire de la Foi catholique,* à l'*Enciclopedia Italiana* (plus de trente articles entre 1929 et 1937), à l'*Enciclopedia ecclesiastica* de Milan, à l'*Enciclopedia cattolica* du Vatican, sans parler de bien d'autres revues, périodiques et journaux.

Le premier volume contient des travaux relatifs à la philologie biblique et patristique. Le R. P. Vaccari a fait choix d'une quinzaine d'articles de dimensions diverses. Mais chez le critique italien, ce n'est pas la longueur d'un article qui en mesure la valeur. La première étude s'intitule : « La fortuna della Lettera d'Aristea in Italia » (*Civiltà Cattolica,* 1930). La suivante est reprise à *La Scuola Cattolica* de 1922 : « Babilonismo e Messianismo » ; elle fut écrite au moment où venait de paraître en Allemagne le livre fameux de Frédéric Delitzsch : « Die grosse Täuschung ». « Il messianismo ebraico e la IV egloga di Virgilio » fut d'abord publié en 1931, dans la *Civiltà,* à l'occasion du second millénaire de la naissance du grand poète mantouan. Dans la même revue avait paru dès 1917 le quatrième article : « Il primo abbozzo di università cristiana », description très vivante du « Didascaleion » d'Alexandrie et du rôle qu'y remplit le grand Origène. Les articles V et VI sont des notes brèves parues dans *Biblica,* l'une en 1939, l'autre en 1920. Elles sont caractéristiques de l'érudition vaste et de l'esprit critique toujours en éveil que nous avons plus d'une fois admirés chez notre ancien professeur. Dans « Un preteso scritto perduto di Papia », le P. Vaccari signale comment on a, par erreur, pris le terme *Epistethios* pour la désignation d'un ouvrage perdu de Papias, alors que c'est le titre honorifique que les Pères grecs donnent à saint Jean qui s'est reposé *epi to stethos,* sur la poitrine de Jésus. Et dans « Pretesa scoperta di un frammento origeniano », le flair remarquable du critique italien lui a fait retrouver parmi les œuvres de saint Cyrille d'Alexandrie ce qu'un philologue hollandais pensait avoir découvert comme un fragment inédit d'Origène et ce qu'il avait fait accepter comme tel par plus d'un critique. L'article suivant, publié dans « Biblica » en 1920, est une importante étude sur « La ' teoria ' esegetica della scuola antiochena », suivie d'une discussion avec un exégète espagnol sur la définition de la « teoria » : cette annexe avait paru dans *Biblica* en 1934. Le huitième article : « Il testo antiocheno dei Salmi al secolo IV » (*Biblica,* 1942) est une étude de critique textuelle (un des domaines favoris du P. Vaccari) provoquée par la

publication de R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes,* 1939. Dans le neuvième article repris à *Bessarione* (1918) : « Esichio e il suo « Commentarius in Leviticum », le P. Vaccari met en ligne une série d'arguments prouvant l'authenticité de cette œuvre qui avait contre elle les apparences et que les critiques refusaient unanimement à Hésychius de Jérusalem. A part quelques pages qui ont paru dans *Biblica* en 1927 et 1929, l'article suivant est inédit : c'est une importante étude d'une cinquantaine de pages sur « I Salteri di S. Girolamo e di S. Agostino ». Travail entrepris à la suite des publications parues entre 1910 et 1940 sur les anciens Psautiers latins, parmi lesquelles le P. Vaccari place au premier rang celle de Mgr Arthur Allgeier, *Die altlateinischen Psalterien,* 1928. Le savant professeur du Biblico reprend une fois de plus l'étude des divers travaux accomplis sur le Psautier par saint Jérôme, à Rome d'abord, puis à Césarée de Palestine, en relation avec les Hexaples d'Origène, enfin à Bethléem, quand il traduisit les Psaumes directement sur l'hébreu, sans réussir à faire accepter sa nouvelle version. Le P. Vaccari passe ensuite au problème que pose la forme particulière des psaumes dans les *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin. Cette question fut soulevée par Dom Bernard Capelle, l'actuel Abbé du Mont-César à Louvain, quand il publia en 1913 : *Le Psautier latin en Afrique.* Se basant sur le psautier palimpseste (*Codex Sangallensis 912*) publié par Dold et Allgeier en 1933, le P. Vaccari serait disposé à chercher à Milan l'origine du psautier qu'Augustin utilisa en Afrique, non sans l'avoir personnellement retravaillé, suivant l'opinion hardie exposée par Dom Donatien de Bruyne. L'article onzième fut d'abord publié dans *Biblica* en 1948, pour le centenaire de saint Benoît : « La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto » : hommage d'admiration et de reconnaissance d'un fils de saint Ignace au Patriarche des moines d'Occident et à ses fils d'hier et d'aujourd'hui pour tout le travail accompli par eux en faveur de la Bible et des études bibliques. Dans l'article XII, « Il genuino commento ai Salmi di Remigio di Auxerre » (*Biblica,* 1945), le P. Vaccari prouve solidement qu'il faut chercher le vrai commentaire de Remi d'Auxerre sur les Psaumes, non pas dans Migne, *P.L.,* CXXXI, col. 145-844, mais bien dans un manuscrit signalé par Dom André Wilmart, dans la *Revue Bénédictine* (1931). L'article XIII est repris à *Biblica* (1924) : « L'editio princeps del commento di Aimone alla Cantica e la chiave di un problema letterario ». Utilisant un petit livre extrêmement rare que possède la bibliothèque de l'Institut Biblique Pontifical, notre savant bibliophile montre que ce livre contient l'« editio princeps » (1508) du commentaire du Cantique des Cantiques de Haimon d'Halberstadt et que c'est bien à ce moine que l'œuvre doit être attribuée. Les deux derniers articles étaient jusqu'ici inédits. Le quatorzième s'intitule : « Le ' Meditazioni della vita di Cristo ' in volgare », considérations qui viendront en aide à ceux qui entreprendront une étude critique et une édition satisfaisante de cet ouvrage qui a connu en Italie une large diffusion. Le dernier article : « Versioni Umbre. Il codice che fu di Adamo Rossi » expose au complet le contenu d'un manuscrit dont il a été question dans l'étude précédente.

Les deux introductions au recueil ne sont pas moins intéressantes que les articles eux-mêmes : l'une, du Directeur des « Edizioni di Storia e Letteratura », Don Giuseppe De Luca, dit, en une douzaine de pages, « le ragioni di questo libro e di queste onoranze ». A travers ces lignes, qui retracent la carrière du P. Vaccari, se manifeste la profonde estime dans laquelle de bons juges tiennent l'écrivain et l'œuvre qu'il a produite. L'autre introduction est du R. P. Vaccari lui-même. Dans un italien d'une haute tenue littéraire, l'auteur livre des détails intéressants sur son enfance, sa formation littéraire et scientifique. On y voit l'importance qu'il attache aux humanités anciennes telles qu'elles se faisaient « en ce temps-là ». Enfin il donne, sur sa méthode de recherches et de travail, des indications qui seront éminemment utiles à tous ceux qui, stimulés par ses exemples, voudront, comme lui, consacrer leur vie à la science, pour la plus grande gloire de Dieu et de son Eglise. G. Lambert, S. J.

J. Schildenberger, O.S.B. — *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift.* Heidelberg, Kerle Verlag, 1950, 23 × 16 cm., xvi-532 p. Prix : 15,80 marks.

Le R. P. Schildenberger, professeur d'Ancien Testament, à la célèbre abbaye bénédictine de Beuron, présente dans ce volume de plus de 500 pages, non pas une introduction à l'Ecriture Sainte, mais une *introduction à l'intelligence de l'Ecriture Sainte*. Partant de la grande encyclique pontificale « Divino afflante Spiritu » du 30 septembre 1943, il veut contribuer pour sa part au progrès des études bibliques, chercher dans les directives du document papal la solution aux difficultés que présente l'intelligence de l'Ecriture, mettre en valeur la richesse du verbe divin, opérer aussi, suivant les paroles de Sa Sainteté Pie XII, « la fusion heureuse et féconde de la doctrine des anciens et de l'onction de leur parole avec l'érudition plus vaste et l'art plus perfectionné des modernes, de manière à produire de nouveaux fruits dans le champ des Saintes Lettres, champ qu'on ne cultivera jamais assez et qu'on n'épuisera jamais complètement ». La méthode de l'auteur est avant tout théologique. Il veut mettre en relief le caractère à la fois divin et humain des écrits bibliques. De là, le plan et le contenu de son ouvrage. Il s'ouvre par des considérations sur le concept et la nécessité de l'herméneutique biblique. L'œuvre est divisée en huit chapitres dont les trois premiers exposent les vérités fondamentales nécessaires à une intelligence exacte de la Sainte Ecriture : un premier chapitre traite de l'origine à la fois divine et humaine de la Bible : l'inspiration des écrits bibliques est un dogme de foi dont nous devons humblement nous efforcer de comprendre la nature. Le second chapitre expose le but de l'Ecriture Sainte, le but particulier de chaque livre, le but commun de toute la collection des livres sacrés : au centre du verbe de Dieu écrit et inspiré, il faut placer le Verbe de Dieu incarné, la personne adorable du Sauveur. Un troisième chapitre parle de la vérité contenue dans les Ecritures. L'effet formel de l'inspiration est l'inerrance, enseigne à bon droit la théologie catholique. Mais alors, comment résoudre les difficultés que l'on agite contre cette inerrance? Le point de départ de toute solution consistera à se souvenir avec saint Thomas que, dans la Sainte Ecriture, le divin nous est proposé selon la manière qui est habituelle aux hommes. Le chapitre se termine par des considérations inspirées des Pères, sur la plénitude et la richesse de signification des Saints Livres. Cette introduction sur les vérités qui servent de base solide à l'intelligence de la Bible occupe les 80 premières pages. Les cinq chapitres suivants constituent le corps de l'ouvrage et ont pour but de frayer le chemin qui conduira à la vraie intelligence des textes inspirés. Il faut d'abord comprendre le sens des mots : sens propre et sens figuré : c'est de quoi traite le chapitre quatrième. Il faut aussi connaître les manières de s'exprimer qui sont habituelles chez les hagiographes : le chapitre cinquième les expose au long de soixante pages. Le chapitre sixième occupe à lui seul près de la moitié de tout l'ouvrage : il s'agit en effet d'y décrire avec l'ampleur que requiert l'importance du sujet, ce que l'encyclique « Divino afflante Spiritu » appelle « les genres littéraires » employés par les anciens hagiographes. L'auteur a adopté une division en sept sections : il examine successivement le genre prophétique, le genre législatif, le genre historique, le genre descriptif en tant qu'il se révèle dans la description de la nature, le genre lyrique, le genre didactique des livres de sagesse, le genre épistolaire tel qu'on le trouve surtout dans le Nouveau Testament et en particulier dans l'œuvre paulinienne. Peut-être pourrait-on se demander si cette division est assez nuancée pour tenir compte de tous les aspects de l'histoire littéraire des textes bibliques. On pourra comparer à cet égard la division de notre auteur et celle, beaucoup plus détaillée, de M. Aage Bentzen dans son *Introduction to the Old Testament,* Vol. I, 1948. Pour sommaire que soit la division des genres littéraires chez notre auteur, elle lui a cependant permis de mettre en relief l'utilité que l'on retire de cette étude pour la solution de certaines difficultés qui proviennent le plus habituellement de ce qu'on élève, au sujet de la vérité contenue dans un passage déterminé de la Bible, des exigences absolument incompatibles avec le genre littéraire adopté par l'auteur ancien. Notons encore l'effort tenté par le R. P. Schildenberger pour rendre intelligible la composition des livres bibliques suivant l'ordre adopté par le dernier rédacteur de l'œuvre : travail méritoire et souvent trop négligé par des auteurs beaucoup plus préoccupés de disséquer l'œuvre suivant les théories documentaires. Une question très débattue de notre temps est celle des sens spirituels de la Bible dans leur opposition à ce qu'un poète français a appelé

« les mamelles desséchées du sens littéral ». En dehors de toute polémique et avec une parfaite sérénité bénédictine, notre auteur traite cette question dans son chapitre septième. Comme le fait l'encyclique « Divino afflante Spiritu », le R. P. Schildenberger entend avant tout par « sens spirituel » le « sens typique » dont l'existence est prouvée par l'Ecriture, la tradition des Pères et la liturgie. Dans un huitième et dernier chapitre, l'auteur parle des moyens à employer et des règles à suivre dans la détermination du sens de l'Ecriture. Il faut d'abord se préoccuper d'avoir le texte exact dans la langue originale ou dans une bonne traduction; il faut connaître les *realia* capables d'éclairer le sens du texte et l'interpréter en tenant compte de son contexte immédiat et éloigné. Pour la détermination du sens doctrinal d'un texte, il faut tenir compte de l'« analogia fidei », des décisions de l'Eglise, du consentement unanime des Pères, des décrets des congrégations romaines. On voit sans peine que les questions touchées dans le livre du R. P. Schildenberger sont multiples et complexes. S'il n'a pas pu tout dire, il a au moins fourni de l'encyclique « Divino afflante Spiritu » le commentaire le plus riche et le plus étendu qu'on possède aujourd'hui. Ajoutons que l'on trouve dans l'étude du savant et pieux bénédictin, l'esprit sagement progressiste qui a présidé à la composition du document pontifical.

G. Lambert, S. J.

Ancien Testament

B. J. Roberts. — *The Old Testament Text and Versions.* The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions. Cardiff, University of Wales Press, 1951, 22 × 14 cm., xvi-326 p. Prix : 21 sh.

M. Bleddyn J. Roberts, professeur d'histoire et de littérature biblique à l'Université de North Wales (Bangor) a fait œuvre vraiment utile en rassemblant dans un volume de 300 pages tout ce qu'il faut savoir sur le problème capital de la transmission du texte hébreu de la Bible et sur la question non moins importante de l'histoire des versions anciennes du texte biblique. Dans les manuels d'« Introduction à l'Ancien Testament » il n'est guère possible de donner à ces chapitres un développement d'une ampleur suffisante. L'auteur nous dit dans sa Préface tout ce qu'il doit à M. le Professeur H. H. Rowley, dont il a été l'assistant à Bangor en 1936-1937, ainsi qu'à MM. E. Robertson, C. R. North, P. Kahle, Millar Murrows et E. L. Sukenik. Son exposé comporte six parties principales : 1) la Bible hébraïque; 2) la Septante et les autres versions grecques; 3) les versions basées principalement sur le texte hébreu; 4) les versions basées principalement sur la Septante; 5) les versions latines; 6) les versions arabes. La première partie, concernant la transmission du texte hébreu, débute par un chapitre sur le texte avant le temps des massorètes. L'auteur n'hésite pas à considérer les manuscrits retrouvés à la grotte de Qumrân en 1947, comme les plus anciens témoins du texte hébreu. Il étudie ensuite successivement le travail des scribes, puis celui des Massorètes. Dans la vocalisation du texte, il faut tenir compte des différents systèmes : babylonien, palestinien et de Tibériade, comme aussi des divergences entre les Massorètes de Tibériade. On arrive ainsi à la période, d'abord des manuscrits ponctués, puis des Bibles imprimées. L'histoire des différentes éditions de la Bible hébraïque est retracée jusqu'à la *Biblia Hebraica* de Rud. Kittel et P. Kahle (1936), édition caractérisée comme « *a unique event in the history of the study of the Massoretic text* » : elle a consisté en effet à abandonner le texte de ben Chayim pour retourner à celui de ben Asher. Cette première partie se termine par un chapitre où sont exposées en résumé les principales causes de corruption du texte, avec renvoi aux travaux plus complets de J. Kennedy, F. Delitzsch et F. Perles. Dans la section sur les versions grecques, signalons le chapitre sur les notes caractéristiques de la version des Septante, dans des questions telles que le nom ineffable, les anti-anthropomorphismes, les modifications théologiques. L'auteur ne fait qu'amorcer ici ce que l'on pourrait appeler « *la théologie des LXX* ». Parmi les versions basées sur l'hébreu, il faut évidemment ranger le Pentateuque Samaritain, les Targumim, interprétations plutôt que versions, et la ver-

sion syriaque dite « Peshitta ». Dans une quatrième partie, l'auteur mentionne les versions copte, éthiopienne, arménienne, géorgienne, slavone, gothique. Les versions latines sont étudiées un peu plus longuement. Concernant la reconstitution de la « Vetus Latina », M. Roberts ne fait pas encore mention de l'énorme travail entrepris par l'Abbaye bénédictine de Beuron et dont les deux premiers fascicules ont paru en 1949 et 1951 (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 750; 1953, p. 414). Par contre, dans le chapitre consacré à la Vulgate latine, on trouve un exposé des travaux sur la révision de la Vulgate poursuivis par les moines de l'abbaye de Saint-Jérôme à Rome, avec une appréciation mettant en relief l'importance de l'œuvre. L'auteur dit aussi quelques mots de la nouvelle traduction des Psaumes faite par les professeurs de l'Institut Biblique Pontifical. On lit cette remarque : « The edition has not been universally accepted, for it was doctrinally prejudiced from its very inception ». Après une note rapide sur les versions arabes, M. Roberts expose quelques remarques qui servent de conclusion à toute son étude et veulent indiquer, au moins d'une manière probable, dans quel sens se développeront les études relatives au texte et aux versions de la Bible. Pour le texte hébreu, l'étude des manuscrits et des fragments de manuscrits bibliques, retrouvés dans les grottes de Qumrân et au Khirbet Qumrân, nous amèneront plus que probablement à des conclusions dont il est encore prématuré de supputer la portée. Pour ce qui concerne les versions, M. Roberts insiste, avec raison, sur certains faits dont il faut mesurer exactement la valeur et les conséquences. Les versions, dit notre auteur, ont leur importance en elles-mêmes, indépendamment de la contribution qu'elles peuvent apporter à la reconstitution du texte hébreu primitif. On ne doit pas perdre de vue un phénomène qui est propre à la traduction de tout livre religieux, faite pour l'usage d'une communauté déterminée. Ces versions, surtout dans l'antiquité, n'ont pas été faites avec le souci prédominant d'une rigoureuse fidélité envers l'original; si l'on peut dire du targum qu'il est une interprétation plutôt qu'une traduction scrupuleusement exacte, on peut, mutatis mutandis et jusqu'à un certain point, dire la même chose de toutes les versions. « The versions, dit excellemment notre auteur, were never meant to be merely literal translations of the parent Hebrew text, but rather interpretations of the text *to meet the requirements of those who used them* » (p. 276). Dans une certaine mesure, les versions contiennent l'écho des préoccupations religieuses et doctrinales de l'époque où elles ont été faites. Qui n'entrevoit, à cet égard, l'intérêt que présenterait ce que nous avons nommé plus haut « une théologie de la Septante »? Mais qui ne voit en même temps l'intérêt qui s'attache au problème de l'inspiration de la Septante, tel qu'il a été posé récemment par le R. P. Pierre Benoit, O.P., dans le *Festschrift für Max Meinertz*, 1951, p. 41-49 et par M. Paul Auvray, dans la *Revue Biblique*, 1952, p. 321-336?

G. Lambert, S. J.

M. Noth. — *Die Welt des Alten Testaments.* Einführung in die Grenzgebiete der Alttestamentlichen Wissenschaft. Coll. Sammlung Töpelmann. Zweite Reihe : Theologische Hilfsbücher, Band 3. 2e édit., Berlin, W. de Gruyter, 1953, 23 × 15 cm., XVI-314 p., 4 repr. Prix relié : 20,50 marks.

Il est difficile de trouver un guide plus compétent que M. Martin Noth pour prendre contact avec la science de l'Ancien Testament. Les publications de l'exégète allemand dans ce domaine sont connues de nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1938, p. 1119; 1950, p. 652-654; 1951, p. 642-643). La première édition du livre qui nous occupe ici a paru en 1940, mais la *N.R.Th.* n'a pas pu l'annoncer, étant donné qu'elle avait durant la guerre interrompu sa publication. La nouvelle édition n'a subi aucun changement substantiel, mais l'auteur a mis à jour sa bibliographie et a pu en dernière minute annoncer encore le grand travail publié par le R. P. J. Simons, S. J., *Jerusalem in the Old Testament. Researches and Theories* (1952). Le livre de M. Noth se divise en quatre parties : 1) la géographie de la Palestine; 2) l'archéologie palestinienne; 3) éléments d'histoire de l'Ancien Orient; 4) le texte de l'Ancien Testament. On voit sans peine apparaître le plan général de l'ouvrage : aucune science sérieuse de l'A.T. n'est

possible, si l'on n'est pas à même de replacer cette littérature dans son cadre géographique, archéologique et historique. D'autre part, cette littérature est parvenue jusqu'à nous à travers la tradition de la synagogue et des églises chrétiennes. Il faut connaître l'histoire de cette tradition du texte pour pouvoir établir une méthode pertinente de critique textuelle.

1) *Géographie de la Palestine* : cette partie débute par de précieuses indications bibliographiques : travaux cartographiques, ouvrages descriptifs, illustrations et atlas. Les chapitres qui suivent décrivent l'apparence extérieure du pays dans ses diverses régions, ses dimensions, son climat, sa flore et sa faune. Un chapitre est consacré à la géologie et aux richesses du sol. Un dernier chapitre décrit la Palestine en tant qu'elle fut le théâtre de l'histoire biblique.

2) *Archéologie palestinienne* : l'auteur précise ce qu'il faut entendre par « archéologie », retrace une brève histoire des recherches archéologiques en Palestine et dresse une bibliographie de la question. Il décrit ensuite en remontant vers le passé les diverses cultures qui se sont succédé sur le sol de la Palestine, depuis les Turcs jusqu'à la période préhistorique. Il expose la méthode d'exploration et de datation, la méthode de prospection en surface, la relation entre les données archéologiques et la tradition littéraire, la portée et les limites de la science archéologique. Il indique enfin les résultats de l'archéologie palestinienne pour la période de l'histoire biblique, ce qu'elle nous a appris sur la manière de construire et de fortifier les villes, sur les maisons particulières, sur les travaux hydrauliques, sur le mobilier domestique, sur les différents métiers, sur les sépultures, sur les sanctuaires.

3) *Eléments d'histoire de l'Ancien Orient* : rapide description, avec indications bibliographiques, des pays voisins de la Palestine : vallée du Nil, Mésopotamie, Asie-Mineure, Arabie du Sud, Syrie; indication des lignes de communication entre ces diverses régions. On rappelle ensuite les principales manifestations de la culture dans ces différents pays. Le chapitre suivant traite des écritures et des documents écrits en Ancien Orient : hiéroglyphes égyptiens, cunéiformes, hiéroglyphes hittites; viennent ensuite les écritures alphabétiques : Ras-Shamra, Byblos, ostraka de Samarie et de Lachish, évolution ultérieure des caractères. Après les écritures, les langues, avec indication bibliographique des principaux ouvrages permettant leur étude : langues sémitiques, non sémitiques, indo-européennes, ou d'origine inconnue, comme le sumérien. On passe ensuite à l'étude des peuples : leurs caractères ethnologiques, les états qu'ils ont formés : grands empires, petits états et cités. Un chapitre est consacré à l'importante question de la chronologie avec indication des sources. Enfin, un dernier chapitre traite des religions, expose les traits qui leur sont communs et les caractères propres à chacune. Il est superflu d'ajouter que pour ces diverses questions les renseignements bibliographiques ne font jamais défaut.

4) *Le texte de l'Ancien Testament* : considérations sur le texte hébreu massorétique, sur la préhistoire du texte massorétique. Quels sont les plus anciens témoins du texte consonantique? Répondant à cette question, l'auteur consacre trois pages aux manuscrits de la grotte de Qumrân (p. 246-248) : ce détail montre le souci qu'a eu M. Noth de mettre son livre au courant des découvertes nouvelles. Après quelques mots sur le Pentateuque samaritain, on passe en revue les versions, en araméen (targums), en grec, les travaux d'Origène, les traductions des églises orientales, les versions latines. L'auteur fait mention des travaux des moines de Beuron pour la reconstitution de la Vetus latina. Le dernier chapitre est consacré à la méthode qu'il convient de suivre dans le travail de critique textuelle.

La course rapide que nous avons faite à travers « le monde de l'Ancien Testament » que nous présente le livre de M. Noth montre que cette étude constitue un excellent « Vade-mecum » pour aborder le domaine de la science exégétique et aussi pour y progresser. G. Lambert, S. J.

G. Buysschaert. — *Israël et le judaïsme dans le cadre de l'ancien Orient.* Trad. D. van der Waeter. Coll. Renaissance et tradition. Bruges, Beyaert, 1953, 22 × 14 cm., 390 p., 2 cartes. Prix : 165 frs.

Bien que nous ne connaissions pas l'ouvrage original, nous avons des raisons

de penser qu'il a été édité d'abord en flamand. L'auteur, M. G. Buysschaert, a rassemblé dans ce volume de près de 400 pages tout ce que doit savoir un laïc cultivé pour être à même de lire l'Ancien Testament en en replaçant les textes dans leur contexte historique. Le livre se divise en deux grandes sections : la première présente « Israël dans l'antiquité » et la seconde, « Le Judaïsme dans l'antiquité ». La première section donne un bon résumé de l'histoire des peuples de l'Orient ancien : histoire politique et civilisation de l'Egypte et du monde sémitique, puis elle passe à l'histoire d'Israël, des origines à la captivité : elle consacre une vingtaine de pages à l'examen des sources littéraires et archéologiques de cette histoire, qu'elle expose en adoptant l'ordre suivant : tradition primitive, les patriarches, Moïse et son œuvre, la prise de possession de Canaan, les Prophètes. Dans la seconde section : « Le Judaïsme dans l'antiquité », on trouve d'abord l'histoire des périodes au milieu desquelles s'est développé le Judaïsme : la Diaspora en Assyrie, en Egypte, en Babylonie, la domination perse et la restauration, enfin la période hellénistique et romaine. Vient ensuite une dernière partie qui est intitulée avec beaucoup d'à-propos : « L'héritage d'Israël dans le Judaïsme » : nous sommes en effet à l'époque où la bibliothèque de l'Ancien Testament reçoit sa forme définitive : de là la répartition de cette dernière partie : l'historiographie (première et seconde), les prophètes, les livres sapientiaux, les apocalypses. Un dernier chapitre parle des sectes juives et fait un exposé de la doctrine religieuse des Juifs au moment où va paraître le Messie promis à Israël. L'ouvrage est bien conçu, solidement documenté, soucieux de faire sagement progresser le laïc cultivé (qui en a un besoin urgent) dans une intelligence réelle et objective des livres de l'Ancien Testament. Le beau travail de M. G. Buysschaert rendra service non seulement aux laïcs, mais encore aux séminaristes, aux prêtres, aux religieux et religieuses chargés de l'enseignement de la jeunesse. Puisse le présent livre aider les maîtres chrétiens à inculquer à leurs élèves le caractère unique et transcendant de la religion judéo-chrétienne, en même temps que son caractère nettement historique. G. Lambert, S. J.

La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. T. V : *I i II de Samuel* per Dom Bonaventura Ubach. Monestir de Montserrat, 1952, 28 × 22 cm., 344 p.

A plusieurs reprises, la *N.R.Th.* a parlé à ses lecteurs de la luxueuse collection de commentaires bibliques édités par les moines de la célèbre abbaye du Montserrat (Espagne). Les débuts de cette œuvre remontent à 1926. En 1932, notre Revue consacrait une recension au volume illustré de la Genèse, paru en 1929 (cfr *N.R.Th.*, 1932, p. 477-478). En 1935, elle rendait compte du volume illustré sur l'Exode et le Lévitique, paru en 1934 (cfr *N.R.Th.*, 1935, p. 319-320). Outre ces deux volumes d'illustrations, huit volumes de commentaires avaient été publiés (Pentateuque, Psaumes, Isaïe, Quatrième évangile, les Actes, Saint Paul), quand le travail fut brutalement interrompu par la guerre civile (1936). Après 12 ans d'interruption, en 1948, l'Abbaye du Montserrat annonçait que l'œuvre allait être continuée. Dès 1950, digne de ses prédécesseurs, apparaissait le commentaire de Jérémie par Dom Ramir Augé. Nous avons eu le plaisir d'annoncer cette résurrection (*N.R.Th.*, 1951, p. 760-761). Et voici qu'en 1952 un nouveau volume s'ajoute à la série : les deux livres de Samuel par Dom Bonaventura Ubach; on sait que ce dernier est l'initiateur de la collection. Dom Ramir Augé et lui ont pris sur eux de traduire tout l'Ancien Testament et d'en écrire le commentaire. Ce serait audacieux, s'il ne s'agissait de bénédictins. Ce travail, nous dit-on, a été déjà presque entièrement terminé, pendant le séjour que les deux exégètes ont fait en Terre Sainte et aux pays bibliques. Le R. P. Ubach est un hébraïsant distingué, bien préparé à son travail d'interprète de la Bible. Il a composé une grammaire de l'hébreu qu'il a intitulée d'une manière originale : « *Legisne Toram?* » (cfr *N.R.Th.*, 1928, p. 77). Œuvre peut-être trop empirique, mais le but de l'auteur était sans doute de conduire à la lecture assidue des textes, ce qu'il a lui-même pratiqué. Les moines exégètes de l'Abbaye du Montserrat se soucient certes de science, mais ils ne la pratiquent pas pour elle-même. Leur commentaire est destiné à des lecteurs qui, sans être des spécialistes en Ecriture Sainte, possèdent une culture générale suffisante pour

utiliser avec fruit une explication relativement détaillée du texte. Aussi le R. P. Ubach avertit dans son introduction qu'il ne veut pas s'attarder à des problèmes comme la composition du livre et les diverses sources qu'on croit y découvrir. « Ces discussions, dit-il, aident peu à approfondir et à comprendre la parole de Dieu. Ce n'est pas par là qu'on arrive à l'édification et au profit spirituel de l'âme, ce qui est cependant la fin que l'Esprit Saint s'est proposée en inspirant les Saintes Ecritures ». Le souci du Révérend Père est louable et légitime. Mais tout en visant à l'édification d'un lecteur cultivé, n'y a-t-il pas, à notre époque surtout, un intérêt majeur à initier ce lecteur à l'intelligence des divers genres littéraires que l'on rencontre dans la Bible, à lui faire comprendre qu'il existe dans les livres de Samuel, surtout dans le premier, ce que le R. P. Schildenberger, O.S.B., appelle « eine freiere Art von Geschichtdarstellung »? (*Studia Anselmiana, 27-28, Miscellanea Biblica R. P. Athanasio Miller oblata,* 1951, p. 167). Nous pensons que cette préoccupation répond parfaitement aux directives des récentes encycliques bibliques. Le R. P. Ubach n'hésite pas d'ailleurs dans son commentaire à avouer, par exemple, que la péricope *I Sam.,* XVII, 55-58 ne se concilie pas avec *I Sam.,* XVI, 18-22. Il n'hésite pas davantage à déclarer que, selon lui, il n'y a pas d'autre moyen d'expliquer ce phénomène que de tenir compte du procédé du rédacteur qui a combiné les divers documents écrits et les renseignements oraux dont il disposait, sans répondre de leur véracité. Mais si Dom Ubach admet cette solution, une étude plus complète de la question serait, nous semble-t-il, parfaitement à sa place dans l'introduction et ne pourrait que contribuer à l'édification du lecteur. Car, *c'est cette manière d'écrire l'histoire qui est ici inspirée.* G. Lambert, S. J.

MORALE ET DROIT CANON

E. Genicot, S. J. et J. Salsmans, S. J. — *Institutiones theologiae moralis.* Edit. 17a quam paravit A. Gortebecke, S. J. 2 vols, Bruxelles, Edition Universelle, 1951, 25 × 16 cm., 632 et 752 p.

Tout en gardant sa physionomie bien connue par des générations d'étudiants en théologie, cette nouvelle édition comporte un bon nombre de perfectionnements. En morale spéciale, dans le premier volume, l'on a abordé quelques nouvelles questions : oecuménisme, marxisme. Peut-être aurait-il été souhaitable de faire passer dans ce premier volume à l'occasion du *De Sexto* ce qui a rapport à la morale du mariage, maintenu dans le traité canonique *de Matrimonio* au second volume.

C'est surtout ce volume qui a été revisé par le R. P. Beyer. Il a tenu compte des documents récents, p. ex. au sujet de la confirmation et de l'ordre, ainsi que de la doctrine des auteurs contemporains, surtout Capello et Regatillo. Pour mieux suivre l'ordre du Code, le *De Eucharistia* traite d'abord du sacrifice et ensuite du sacrement. Sous le titre général « De statibus canonicis » sont groupés les traités des clercs, des trois états de perfection (exposé nouveau sur les Sociétés sans vœux et les Instituts séculiers), des laïques (où il est question de l'Action catholique). La revision des traités du mariage et des peines canoniques a été faite avec un soin particulier. Une série de formules utiles dans le ministère pastoral et un tableau des peines l.s. augmentent la valeur pratique de l'ouvrage.

De-ci de-là, une opinion ancienne a été corrigée, dans le sens de la bénignité, p. ex. vol. II n. 311 où l'on admet, qu'il n'y aurait pas de faute grave à user sans motif sérieux de la suppléance de la juridiction en cas d'erreur commune, secluso contemptu aut scandalo.

Les perfectionnements signalés, surtout en matière canonique, s'accompagneront, pensons-nous, dans une prochaine édition d'une refonte assez substantielle de la morale générale. E. Bergh, S. J.

P. Lumbreras, O.P. — *Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae.* III. *De habitibus et virtutibus in communi (Iª IIªe 49-70).* Rome, Officium Libri catholici, 1950. 23 × 17 cm., XVI-282 p.

Une étude exacte, détaillée de l'*habitus* et de la vertu fait partie de toute théologie morale qui ne se contente pas de définir des actes peccamineux ; elle doit préparer toute prédication qui veut enseigner le bien véritable, lequel consiste en l'« habitude » du bien. Les dons, les béatitudes, les fruits du Saint-Esprit ne sont pas moins indispensables à la vie chrétienne normale. L'auteur commente la Somme Théologique, mais ajoute dans le texte et en notes bon nombre de prolongements directement pratiques pour le ministère du confessionnal. La doctrine est clairement divisée et régulièrement formulée en brèves propositions.

R. Carpentier, S. J.

E. E. Bezzina, O.P. — *De valore sociali caritatis* secundum principia S. Thomae Aquinatis. Naples, d'Auria, 1952, 24 × 17 cm., 220 p.

L'auteur s'est proposé d'expliquer philosophiquement la valeur sociale de la charité. Il s'appuie avant tout sur saint Thomas, dont il cite un grand nombre de textes. Le philosophe peut, d'une part, connaître les nécessités de la société humaine, déduire les lois qu'elle doit observer, constater les obstacles à l'entente — et, d'autre part, recevoir la notion de la charité telle qu'elle est révélée et saisir logiquement son adaptation à la fin de la société, le perfectionnement qu'elle apporterait à l'amour naturel, ses relations avec la justice avec qui elle concourt à l'établissement de la paix. Du rôle de la charité dans la société, l'auteur passe à l'étude de l'amitié universelle et aux services que doit lui rendre la charité : il déduit l'existence d'une « société universelle » et sa valeur de « moyen » pour la fin de l'homme, la possibilité de l'amitié universelle en dépit des inégalités humaines et des diverses causes qui tendent à la dissoudre, enfin la nécessaire contribution de la charité pour vaincre les obstacles à l'union, la perfectionner, créer et conserver à la fois l'amour de la patrie et les liens d'amitié entre les nations.

R. Carpentier, S. J.

L'expérimentation humaine en médecine. Centre d'études Laënnec. Paris, Lethielleux, 1952, 19 × 12 cm., 222 p.

Le problème ne peut être éludé. « Tout acte médical même le plus simple comporte philosophiquement et pratiquement une part d'expérimentation », incluse déjà dans le diagnostic et les épreuves qu'il fait pratiquer sur l'organisme. Cette affirmation, vérifiée d'abord dans une partie historique : « L'expérimentation humaine au cours des âges », est précisée ensuite dans les exposés de médecins sur les aspects actuels de l'expérimentation médicale, en chirurgie spécialement et en pathologie infectieuse. L'expérimentation sur l'homme d'ailleurs se pratique en réalité sur tous les terrains de la vie humaine de façon le plus souvent « inconsciente et irresponsable ». Elle ne peut étonner ni scandaliser, lorsqu'elle est motivée par le devoir de guérir. Mais il est d'autant plus indispensable pour le médecin de savoir quand il encourrait une responsabilité civile et pénale pour un fait d'expérimentation humaine, quand il encourrait le reproche de sa conscience. C'est à ces deux questions que répond la troisième partie : « Droit et Morale », où sont étudiés les textes de la législation française et la jurisprudence des tribunaux, et surtout les conditions morales de l'expérimentation sur le malade et sur le bien-portant. A propos de ce dernier cas, faudra-t-il approuver un réel élargissement permettant de se soumettre soi-même, ou autrui avec son consentement, à des risques graves pour servir la cause de la santé humaine? La solution ici donnée reste au fond très traditionnelle en prohibant de se procurer directement à soi ou à autrui un risque grave portant sur la vie elle-même et ce qui touche à la vie. Dans la quatrième partie, « Documents », les expériences commises sur les prisonniers par les médecins nazis au cours de la dernière guerre, soulignent cruellement l'importance d'une éthique médicale spiritualiste et personnelle, qui élève la conscience du médecin au-dessus des impératifs de race, d'Etat et même de « socialisation » excessive.

R. Carpentier, S. J.

H. Jone, O.F.M.Cap. — *Commentarium in Codicem iuris canonici.* Paderborn, Schöningh, 1950, 24 × 17 cm., 628 p. Prix : relié 24 marks, broché 20 marks.

On connaît les services rendus par les précis de théologie morale et de droit canonique du R. P. Jone, O.F.M.Cap. Après son édition en trois volumes du « Gesetzbuch des Kanonischen Rechtes, Erklärung der Kanones », l'auteur a voulu atteindre un public plus vaste, par ce commentaire succinct, dont le premier volume est consacré aux livres I et II du Code. Si le texte des canons n'est pas reproduit littéralement, leur sens exact est cependant bien donné. Des explications brèves sont ajoutées pour fixer la portée des termes, indiquer des applications plus importantes. L'auteur n'entre que rarement dans la discussion d'opinions controversées; ce n'est pas son but. D'autre part, il fait preuve d'une connaissance sérieuse des commentaires récents du Code. On comprend qu'au moment où il publiait ce travail il ait ajouté un titre spécial, à la fin de la seconde partie du Livre II, sur les Instituts séculiers. D'après la doctrine plus récente, ce titre devrait figurer, semble-t-il, dans la III[e] partie. Au total, ce commentaire rendra de bons services aux étudiants en droit canonique et aux prêtres désireux d'une information brève et précise. E. Bergh, S. J.

L. R. Sotillo, S. J. — *Compendium iuris publici ecclesiastici.* Coll. Bibliotheca Comillensis. 2[e] édit., Santander, Sal Terrae, 1951, 22 × 15 cm., 368 p. Prix : 40 pesetas.

Nous avons donné naguère (*N.R.Th.*, 1949, p. 779) les caractéristiques de la première édition de ce manuel : clarté, netteté des positions, défense ferme de la doctrine commune.

La seconde édition présente des enrichissements (p. ex. p. 93-95 sur les diverses opinions au sujet de la division des pouvoirs de l'Eglise; p. 112-114 sur l'Action catholique). Mais ce qui est surtout à relever, c'est l'examen de théories proposées actuellement sur les obligations de l'Etat en matière de religion. L'auteur connaît, analyse, réfute les positions tenues dans certains travaux récents. Si son ton est parfois un peu sec, il est, pensons-nous, dans la ligne juste, celle que traçait une lettre trop peu connue de la S. Congrégation des Séminaires et Universités à la hiérarchie du Brésil sur la formation des clercs. Ce document du 7 mars 1950 (*A.A.S.*, 1950, p. 836-844) dénonce les erreurs du laïcisme et du libéralisme actuels, tout aussi bien que l'ont fait les Pontifes du XIX[e] siècle. Dans un discours très récent du cardinal Ottaviani (*L'Osservatore Romano,* 4 mars 1953) les positions classiques tenues par le P. Sotillo trouveront un nouvel appui. E. Bergh, S. J.

G. Vromant. — *Ius Missionariorum. De matrimonio.* Coll. Museum Lessianum, Section théologique, n° 24. Bruxelles, Edition Universelle; Paris, Desclée De Brouwer, 1952, XVI-440 p. Prix : 240 frs.

Non seulement les missionnaires, mais tous les canonistes cherchant des renseignements précis sur le droit matrimonial dans les pays de mission accueilleront avec intérêt et reconnaissance cette troisième édition d'un traité remarquable par ses qualités de clarté et de documentation. A peine ouvre-t-on l'ouvrage que l'on trouve la preuve de ce souci d'actualité dans les quatre pages d'addenda consacrées à la législation civile matrimoniale en Inde et au Pakistan. Plus loin, ce seront le Japon et la Chine qui retiendront l'attention. Un certain nombre de documents romains importants ont été publiés depuis 1938, date de la seconde édition : enquête préalable, mariage des communistes, forme du mariage pour les enfants d'acatholiques, facultés pour les pays de mission. Tout cela est bien incorporé au traité. L'auteur a retouché certaines de ses opinions. Dans l'interprétation de la Constitution *Romani Pontificis,* de S. Pie V, il reconnaît la valeur théorique de l'opinion bénigne d'un bon nombre de canonistes, qui en permettent l'application même si la première épouse déclare spontanément qu'elle veut le baptême, ou si déjà elle est baptisée. Toutefois, il fournit aussi de bons arguments pour montrer qu'il y aurait lieu dans ce cas de recourir au Saint-Siège. Parmi les points où l'auteur s'écarte de la sentence commune, semble-t-il, signalons son interprétation du c. 1045 qu'il étend aussi à la dispense de la forme du mariage et l'interdiction du privilège paulin à qui recevrait le baptême dans une secte hérétique ou schismatique. E. Bergh, S. J.

J. DE REEPER. — *A Missionary Companion.* A Commentary on the Apostolic Faculties. Dublin, Browne and Nolan, 1952, 18 × 13 cm., XVIII-246 p. Prix : 15 sh.

Les missionnaires d'expression anglaise feront bon accueil à cet ouvrage. Il leur manquait. L'auteur était qualifié pour l'écrire, puisqu'il a lui-même l'expérience des missions pour avoir travaillé plusieurs années au Kenya et en Uganda, fondé et dirigé le séminaire Saint-Pierre à Kakamega.

Le commentaire est rédigé avec clarté et concision. Soucieux d'aider les missionnaires, l'auteur fait mention d'autres documents récents se rapportant à l'objet de certaines facultés. Dans ce même but, au point de vue du mariage, il a commenté non seulement les facultés apostoliques, mais aussi les trois constitutions *Altitudo, Romani Pontificis* et *Populis.* Il en donne un schème très clair, s'inspirant, il le dit lui-même, de l'ouvrage du R. P. Peltier, *La dispense des interpellations en pays de mission* (*N.R.Th.*, 1950, p. 772). Un appendice est consacré à la constitution *Romani Pontificis* pour l'application de laquelle, se basant sur divers travaux, il n'exige pas qu'il soit difficile de retrouver la première épouse, ni que celle-ci soit encore infidèle. D'autres appendices contiennent le texte de formules utiles aux missionnaires. On peut prévoir que ce livre simple, clairement imprimé, maniable, deviendra, comme l'auteur l'a appelé, un « compagnon » fidèle de tous les missionnaires d'expression anglaise.

M. Hurley, S. J.

F. GALTIER, S. J. — *Code oriental de procédure ecclésiastique.* Coll. Université Saint-Joseph de Beyrouth. Faculté de Théologie. Droit canonique oriental, II. Beyrouth, 1951, 25 × 18 cm., XXIV-582 p. Prix : 1750 frs franç.

Le 6 janvier 1950 était promulguée la partie du Code de droit oriental traitant de la procédure ecclésiastique. Le R. P. F. Galtier, S. J., Professeur à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, de même qu'il avait donné sans tarder un commentaire du nouveau droit matrimonial oriental (2 mai 1949, *N.R.Th.*, 1951, p. 890), se mit immédiatement à l'œuvre pour faciliter par une traduction française, accompagnée d'un commentaire sobre et solide, l'application des nouvelles lois de procédure. Dès 1951, paraissait cet ouvrage qui intéressera non seulement les orientaux, mais aussi les canonistes latins. En effet, c'est une sorte d'étude de droit comparé que nous donne l'auteur en rapprochant des textes législatifs orientaux ceux du Code latin, au moins en citant le numéro des canons correspondants : assez bien de ressemblances parfaites, mais aussi pas mal de différences et de dispositions propres aux seuls Orientaux (voir appendice I). Il est intéressant de relever comment dans la rédaction de certains textes nouveaux ont été bien résumées les réponses officielles données depuis 1918, par exemple le c. 478 du Droit oriental comparé au can. 1971 du droit latin sur l'habilité à accuser le mariage de nullité. Dans le commentaire, l'auteur tient compte des décisions du Saint-Siège depuis 1917, qui ont complété les lois de procédure dans l'Eglise latine ainsi que de travaux de commentateurs de ce droit. Dans un but de clarté et de sobriété, il s'est interdit de faire de l'histoire, si ce n'est occasionnellement, et de discuter les opinions controversées. L'utilité de ce travail pour les clercs orientaux est manifeste ; et non seulement pour eux, mais pour tous les hommes de loi. La législation en vigueur en Moyen Orient sur le Statut personnel étend en effet singulièrement la compétence des tribunaux ecclésiastiques (voir appendice II, la loi libanaise du 2 avril 1951 où sont fixées les nombreuses matières relevant des juridictions confessionnelles).

E. Bergh, S. J.

A. VAN BIERVLIET, C.SS.R. — *La constitution Sponsa Christi et les moniales à vœux simples.* Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1951, 21 × 14 cm., 54 p. Prix : 35 frs.

Cette plaquette est une contribution intéressante à l'histoire de la législation

canonique des moniales depuis 150 ans. Dans de nombreux pays, défense d'émettre des vœux solennels; origines du statut des Rédemptoristines, moniales à vœux solennels; conséquence pour les moniales de la réduction aux vœux simples; signification de la reprise des vœux solennels, après la Constitution *Sponsa Christi* : telles sont les diverses questions traitées. Le travail est bien documenté et l'interprétation des documents pontificaux classique. Nous hésiterions cependant à suivre l'auteur dans l'explication qu'il donne à la p. 41-42 de la consécration plus entière réalisée par les vœux solennels. E. Bergh, S. J.

LITURGIE

M. Andrieu. — *Les Ordines romani du haut Moyen Age.* T. III : *Les textes* (suite) (Ordines XIV-XXXIV). Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents. Fasc. 24. Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1951, 25 × 17 cm., VIII-634 p. Prix : 575 frs.

Le troisième tome des *Ordines Romani* de Mgr M. Andrieu est consacré, comme les précédents, à l'édition des textes des *Ordines* (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 548-549). Les principes appliqués dans la publication de ce tome sont les mêmes que pour les deux précédents. L'édition de chaque *Ordo* est précédée d'un examen général et aussi complet que possible des problèmes critiques et historiques qu'il pose : les manuscrits, leurs relations, conservation et établissement du texte, le contenu, ses particularités, la place de l'*Ordo* dans l'ensemble de la tradition, son milieu d'origine, etc. Vient, enfin, l'édition du texte lui-même.

Le tome III contient les Ordines XIV à XXXIV. Leur suite est assez lâche. L'auteur lui-même les groupe en quatre classes :

1° Les six *Ordines* XIV-XIX : cinq de ceux-ci (XIV-XVI, XVIII-XIX) forment la collection dite sangallienne, parce que conservés ensemble dans un manuscrit de Saint-Gall. Sur cette collection les conclusions de Mgr Andrieu diffèrent nettement de celles avancées par le P. Silva-Tarouca en 1923, et d'après lesquelles la collection sangallienne serait l'œuvre d'un *archicantor* de la basilique vaticane, nommé Jean, qui avait vécu au VII^e^ siècle. Pour Mgr Andrieu, l'origine de la collection doit plutôt être cherchée en pays franc et un siècle plus tard; l'influence de Luxeuil s'y manifeste toujours. La collection est de contenu assez disparate; elle englobe, entre autres, trois descriptions de la messe et un rituel du baptême (ordo XV).

2° Les trois *Ordines* XX-XXII : ont pour sujet la fête de la Purification, la Litanie majeure du 25 avril et le début du Carême.

3° Les onze *Ordines* XXIII-XXXIII, le groupe de loin le plus compact : ces Ordines s'occupent des diverses cérémonies et usages liturgiques, très variés, de la semaine sainte. L'intérêt de la présente édition est de les avoir rassemblés en un *corpus*, au texte sûr, qui remplacera définitivement les nombreuses éditions partielles et presque toujours peu satisfaisantes données jusqu'à présent. Le groupement de ces rites permettra aussi de les mieux comparer et comprendre.

4° L'*Ordo* XXXIV, dernier publié dans ce tome, prélude à la publication de la série consacrée aux ordinations, qui formera le sujet du tome IV, à paraître bientôt. Il contient la description de deux Ordinations : de l'acolythe et de l'évêque. C'est un document d'origine certainement romaine. Pour en faciliter la compréhension, ainsi que des suivants Mgr Andrieu s'étend assez longuement sur les anciens rites des différentes ordinations, mineures et majeures, telles qu'elles nous sont encore connues en particulier par la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, et les *Statuta Ecclesiae antiqua,* document de date plus tardive (V^e^/VI^e^ siècle) et d'auteur inconnu.

Il nous paraît presque bânal d'insister sur l'importance de l'œuvre de Mgr Andrieu, tellement sa valeur documentaire éclate à la vue. Ce travail est purement et simplement fondamental et nous imaginons à peine la possibilité pour un historien de la liturgie de ne pas l'avoir continuellement à portée de la main. Ch. Martin, S. J.

Dictionnaire pratique de liturgie romaine. Publié sous la direction de R. Lesage. Préface de Mgr Feltin. Paris, Bonne Presse, 1952, 25 × 16 cm., VIII p., 1138 col. Prix : 3.400 frs.

Rarement titre répondit mieux au contenu d'un ouvrage. Cette encyclopédie des connaissances liturgiques a pris la forme d'un dictionnaire, la plus simple et la plus maniable pour l'instrument de recherche et de travail voulu par ses auteurs. Ce recueil est pratique : il s'en tient aux cérémonies et appellations actuelles et vise avant tout à exposer les règles de leur exécution correcte et intelligente, d'après les lois ecclésiastiques en vigueur et les coutumes légitimes. Enfin, il se borne délibérément à la liturgie romaine, au rite romain actuel. Non qu'il s'interdise toute considération archéologique ou doctrinale, mais il n'y aura recours que dans la mesure où celles-ci permettent une meilleure compréhension et donc une meilleure exécution des cérémonies actuelles.

Rédigés par des maîtres-ès-rubriques, presque tous cérémoniaires ou anciens cérémoniaires, la plupart des articles sont remarquables de précision, d'expérience et de sens pratique. De-ci de-là toutefois, une formule moins heureuse trahit, plus qu'elle ne livre, la vraie pensée des auteurs. Citons par exemple : « A Cunctis », où les Réguliers seront étonnés de ne pas voir mentionné leur privilège de citer leur saint Fondateur ; « Consentement », où l'on semble dire que l'absence de consentement chez un adulte rendrait seulement illicite la réception du sacrement ; « Distribution » (de la S. Communion), qui paraît interdire, sauf indult, la distribution de la S. Communion dans les paroisses à la messe de minuit de Noël ; « Votive » (messe), dont les deux premiers alinéas posent, par leur rédaction malheureuse, plus de problèmes qu'ils n'en résolvent : faudrait-il, par exemple, en déduire que l'on ne peut célébrer comme votives les messes des SS. Gabriel et Raphaël ?

Ces quelques remarques ne doivent pas faire oublier la valeur de l'ensemble ni l'utilité de ce travail, qui vient à sa place dans la si riche collection des dictionnaires religieux en langue française. L. Renwart, S. J.

A. Bugnini, C.M. — *Cerimoniale della veglia pasquale.* Rito semplice - solenne - pontificale. Coll. Bibliotheca « Ephemerides liturgicae », sectio practica, 5. Rome, Edizioni liturgiche, 1953, 19 × 12 cm., 64 p. Prix : 250 lires.

Cette brochure se recommande par sa clarté, sa précision, sa disposition très pratique. La particulière compétence de l'auteur donne un poids tout spécial aux solutions qu'il préconise pour les points non fixés par l'*Ordo Sabbati Sancti.* Sur un point toutefois, nous ne pouvons être d'accord avec lui : la manière d'observer le jeûne eucharistique avant la messe de la vigile célébrée à son heure normale, c'est-à-dire après minuit. On peut estimer, comme le fait l'auteur, que la constitution apostolique *Christus Dominus* a rendu caduques les dispositions de l'*Ordo Sabbati Sancti* ; mais alors c'est le canon 808 ou 858, § 1, imposant le jeûne naturel depuis minuit, et non la constitution *Christus Dominus,* qui doit être appliqué : il s'agit en effet non d'une messe du soir, mais bien d'une messe dite après minuit. L. Renwart, S. J.

A. de Sauvebœuf. — *Nos enfants et la messe.* Comment la leur faire vivre ? Coll. L'esprit liturgique, 4. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 19 × 12 cm., 112 p.

Les « chercheurs de recettes » seront déçus par cette brochure, mais les éducateurs sérieux sauront gré à l'auteur d'avoir posé le problème de la messe avec un tel sérieux et d'avoir attiré leur attention sur les attitudes de base qui commandent l'efficacité de leur œuvre éducative en ce domaine. La brochure comporte deux parties : la première étudie « le problème », la seconde propose « une méthode pour utiliser les méthodes ». Ecrites en vue des enfants de moins de 12 ans, ces pages seront encore lues avec fruit par ceux qui s'occupent des adolescents. L. Renwart, S. J.

MARIOLOGIE

Maria. Etudes sur la sainte Vierge, sous la direction de H. du Manoir, S. J. Tome II. Paris, Beauchesne, 1952, 25 × 16 cm., 1008 p.

Le second volume de « Maria », l'encyclopédie des études mariales que dirige le P. du Manoir, est consacré à la place de la Vierge dans la littérature et les arts (L. V) et à l'histoire de la spiritualité et du culte marial, du haut moyen âge à Bérulle (L. VI).

Il s'impose à l'attention, tant par la qualité des articles dus pour la plupart à des compétences universellement reconnues que par la bibliographie de choix qui les accompagne, ce qui n'est pas un des moindres services que l'on demande à des ouvrages de ce genre.

L'avant-propos, signé par le P. Doncœur, situe bien la place de la Vierge dans le cœur et l'esprit de l'homme contemporain; vient ensuite un aperçu sur le thème de la Vierge dans les diverses littératures de l'Occident : signalons les remarquables études de G. Cohen sur « La Vierge dans la littérature française au moyen âge », du P. Martindale sur « N.D. dans la littérature anglaise et la piété mariale en Angleterre »; « Marie dans la Littérature néerlandaise » par le P. Van Mierlo; les autres articles sur la littérature italienne, espagnole, portugaise, allemande, hongroise, polonaise et roumaine sont rédigés en grande partie par des spécialistes. Le Nouveau monde n'est représenté que par deux études : l'une sur la littérature canadienne française par Roger Brien, l'autre sur la littérature colombienne par J. M. Pacheco de l'Université de Bogota; on regrettera que le reste de l'Amérique latine et le Mexique n'aient pas trouvé de truchement; peut-être, cette lacune sera-t-elle comblée quand on abordera la piété des différents pays. Il faut déplorer également l'absence pour l'Europe, d'un aperçu, si bref fût-il, sur la littérature tchèque et yougoslave, dont la poésie lyrique populaire méritait, elle aussi, une étude en regard de la poésie populaire roumaine, que le P. Tailliez de l'Institut Oriental étudie de façon vraiment exhaustive dans un gros article de plus de 50 pages. Quant à la piété mariale dans l'Orient chrétien, elle a trouvé son mode d'expression favori dans l'iconographie : deux études nous y introduisent : celle de M. Vloberg sur l'art byzantin et celle du P. Rouët de Journel sur l'iconographie russe, toutes deux agrémentées de reproductions; il est regrettable que l'étude parallèle et très fouillée sur l'art occidental de M. Vloberg n'en contienne aucune. Enfin, deux études sur « Marie et l'art grégorien » (Dom Gajard de Solesmes) et une esquisse de l'histoire de la musique mariale (N. Dufourcq et S. Spycket) complètent cette partie vraiment remarquable sur Notre-Dame dans les Lettres et les arts.

Le livre VI est consacré au culte et à la spiritualité mariale des grands Ordres et Congrégations religieuses : la dévotion mariale et partiellement la théologie des Bénédictins, Cisterciens, Chartreux, Prémontrés, Ermites et Chanoines de Saint-Augustin, Mercédaires, Dominicains, Franciscains, Carmes, Croisiers, Clercs réguliers de la Mère de Dieu et Jésuites y sont esquissées par des plumes autorisées. Trois monographies spéciales sur Gerson (Combes), Suarez (P. de Aldama) et saint François de Sales (Mgr Vincent) y sont jointes, qui envisagent plus la théologie mariale que la spiritualité et, à ce titre, auraient pu être rangées dans le premier tome. De ce beau volume, qui ne déçoit pas les espoirs qu'avait fait naître le premier, nous ne relèverons qu'une lacune importante : l'absence d'une table analytique qui en eût révélé toute la richesse; il est vrai qu'on nous laisse entrevoir une table générale au 4e volume, mais un index onomastique, tout au moins, annexé à chaque volume, eût grandement facilité la consultation d'un pareil ouvrage qui mérite plus qu'une lecture superficielle.

G. Dejaifve, S. J.

P. Sträter, S. J. — *Katholische Marienkunde.* Tome III : *Maria im Christenleben.* Paderborn, Schöningh, 1951, 24 × 16 cm., 390 p. Prix : 14,70 marks.

Les deux premiers volumes de cette somme mariale allemande publiée sous la direction du P. Sträter (cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 658), traitaient, le premier, des traditions bibliques, patristiques, liturgiques et théologiques de la doctrine mariale, et le deuxième, des prérogatives les plus marquantes de la Mère de Dieu : maternité divine et virginale, sainteté et plénitude de grâce, conception immaculée et enfin assomption. Le troisième et dernier volume veut marquer la place exceptionnelle occupée par Marie dans la vie et la dévotion des chrétiens. Cette empreinte de Marie, et en même temps cet attachement filial qu'elle suscite, on les perçoit intensément dans l'âme et la vie des saints, sous quelque forme qu'ils s'expriment : filiale, chevaleresque, esclavage d'amour, dans les prières et dévotions établies en son honneur, comme la salutation angélique, le rosaire et les pèlerinages; on les voit surgir dans les difficultés et les dangers qui menacent l'Eglise, ou encore dans les tribulations plus modestes qui jalonnent l'existence des chrétiens jusqu'à la mort y comprise. Un chapitre a été aussi consacré à Marie et les Missions, d'autres à Marie et le prêtre, aux Congrégations mariales, à la consécration de l'Eglise et de l'univers à Marie sous Pie XII. — L'ouvrage a été fait en collaboration par une dizaine de spécialistes (il doit beaucoup en particulier au P. Sträter lui-même). L'unité et les proportions des matières à l'intérieur du volume se sont ressenties de cette variété d'auteurs. Deux monographies, trop particulières, à notre sens, pour un ouvrage d'ensemble comme celui-ci, celle sur la Confrérie du Saint-Rosaire d'Einsiedeln, et celle sur la dévotion à Marie à Schönstadt, auraient pu avantageusement être omises. L'ouvrage aurait gagné en vigueur. Tel quel, il rappellera, en l'exaltant (et n'était-ce pas là sans doute son but principal?), la place que la Vierge, Mère des hommes tout autant que Mère de Dieu, doit occuper dans la vie et le cœur de chaque chrétien.

Ch. Martin, S. J.

Journées sacerdotales mariales 1951. Session doctrinale, Floreffe, 3-4-5 septembre. Dinant, Secrétariat Abbaye Notre-Dame de Leffe, 1952, 25 × 17 cm., 176 p.

Les Journées mariales de Floreffe (1951) ont pris pour thème l'élaboration d'un traité théologique de mariologie.

Le problème est présenté en quatre rapports : la possibilité d'un traité théologique par Mgr Lebon; les conditions et la valeur d'un tel traité par M. l'abbé Mouraux; les réalisations modernes par le P. Becqué, C.ss.R.; la question de la structure interne de ce traité par M. le chanoine Thomas.

A ces études suggestives, dont les professeurs de théologie feront leur profit, sont jointes des communications sur l'attitude des confessions dissidentes à l'égard de la doctrine mariale catholique : « les Protestants » par le P. Hamer, O.P.; « Les Anglicans » par le P. Gonsette, S. J.; « Les Orthodoxes » par Dom Strotmann, excellents exposés, écrits par des spécialistes et qui n'intéresseront pas seulement les apôtres de l'oecuménisme, mais serviront aux mariologues à prendre une conscience plus vive et plus nette, par contraste ou comparaison, de la place exacte qu'occupe Marie dans l'économie de notre salut.

G. Dejaifve, S. J.

Cl. Dillenschneider, C.ss.R. — *Le mystère de la corédemption mariale.* Théories nouvelles. Exposé. Appréciation critique. Synthèse constructive. Paris, Vrin, 1951, 19 × 12 cm., 168 p.

Le P. Dillenschneider, C.ss.R., mariologue bien connu, présente quelques théories récentes sur l'interprétation de la Corédemption mariale et sa relation avec l'unique médiation du Christ : celles du P. Hürth, S. J., canoniste, parue dans un article des *Periodica* (1949), du P. Gallus (*Divus Thomas,* Plais., 1948), du P. H. M. Koester exposée dans les deux livres : *Die Magd des Herrn* et *Unus Mediator,* parus respectivement en 1947 et 1950; du P. Semmelroth, S. J., *Urbild der Kirche* (1950) et la théorie qui est apparentée à celle de ces deux auteurs que le P. Rupprecht, O.S.B., a proposée dans un article du *Trierer theologische Zeitschrift* (1950). A ces exposés clairs et succincts, le R. P. joint une

brève critique, avant de présenter en une soixantaine de pages, farcies de références, sa propre position, qu'il fonde dans l'Ecriture et la Tradition et où il intègre plusieurs éléments importants qu'il estime devoir retenir des vues de Koester et de Semmelroth. On lira avec profit cette brochure très dense qui constitue une excellente introduction pour les non-initiés au problème de la Corédemption tel qu'il se pose aujourd'hui dans les milieux théologiques.

G. Dejaifve, S. J.

Mgr Soubigou, Chan. Blond et Catta, Gerlaud, O.P. et Holstein, S. J. — *La sainteté de la mère de Dieu.* Coll. Présence du catholicisme, 4. Paris, Téqui, 1952, 19 × 12 cm. Prix : 360 frs.

Ce volume réunit douze leçons, professées dans un cours public de Mariologie, sous l'égide du Centre d'Etudes et de Recherches mariales d'Angers, sur le thème de la sainteté de la Vierge. Elle y est étudiée dans les sources de la Révélation : Ecriture Sainte (Mgr Soubigou), les Pères (M. le chanoine Blond), la Liturgie (M. le chanoine Catta), puis en relation avec le mystère central de Marie : Vierge et Mère (Mgr Soubigou), dans son rapport avec l'Esprit Saint (R. P. Gerlaud, O.P.), dans son développement historique et sa consommation : Immaculée Conception (M. le chanoine Blond), croissance en grâce (id.), Assomption (Mgr Soubigou), dans ses propriétés : impeccabilité et intégrité (id.) et ses manifestations : vertus et rôle de la souffrance dans la sainteté de Marie (P. Holstein, S. J.), prière et sainteté (Mgr Soubigou).

Sans prétendre à une grande originalité et sans être dépourvues d'une certaine austérité dans leur rigueur théologique, ces conférences seront lues avec profit par ceux qui veulent fonder leur dévotion à la Vierge sur les lumières de la Révélation, passées par le prisme d'une théologie exacte et précise.

G. Dejaifve, S. J.

L'Assomption de Notre-Dame. Textes choisis et présentés par Dom R. J. Hesbert et Dom E. Bertaud, O.S.B. Tome I. Coll. Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré. Paris, Plon, 1952, 21 × 14 cm., xx-428 p. Prix : 990 frs.

Ce choix de textes sur l'Assomption, tirés de la tradition orientale et latine, a été entrepris par deux moines bénédictins de Solesmes pour illustrer les diverses étapes dans la prise de conscience par l'Eglise de la vérité récemment définie par le Saint-Père. On n'a retenu que les textes authentiques, témoignant de l'Assomption corporelle; aussi, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner de ne pas rencontrer le nom de saint Bernard. La sélection a donc été faite selon des principes rigoureux, que les auteurs exposent dans une longue préface; elle constitue un répertoire de théologie positive plus qu'une histoire du dogme. Ces textes, bien traduits et préfacés chacun par une notice substantielle sur leur auteur, n'embrassent que la période qui s'échelonne du VII[e] au XVI[e] siècle; on y a mis à profit non seulement les Pères grecs et latins, mais aussi les écrivains orientaux comme Palamas et Nicolas Cabasilas, ainsi que les trésors de la liturgie médiévale et de la littérature populaire, expression trop peu connue de la foi vivante. On souhaite qu'un second volume paraisse bientôt pour achever ce commentaire intéressant de la Bulle « Munificentissimus ». G. Dejaifve, S. J.

J. H. Newman. — *The New Eve.* Oxford, Newman Bookshop, 1952, 18 × 12 cm., 96 p. Prix : 3 sh.

La Newman Bookshop d'Oxford a eu l'heureuse initiative de nous présenter en une petite brochure très bien éditée des textes importants de Newman sur la dévotion mariale des catholiques : ils sont tirés de la Lettre au Rev. Pusey, insérée dans le vol. 2 des *Difficulties of Anglicans* et tendent à montrer combien cette dévotion se base sur la Révélation, attestée par l'Ecriture et les Pères; une note additionnelle, d'aspect plus technique, reproduit trois passages de saint Basile, de saint Jean Chrysostome et de saint Cyrille d'Alexandrie, discutés par

Newman. Deux sermons sur la Vierge, tirés des *Discourses to mixed Congregations* (XVII et XVIII) y font suite, dont le premier constitue une des perles de la prédication newmanienne, où dogme et psychologie humaine s'allient si heureusement et dont le second traite de l'Assomption.

Une table de références scripturaires et patristiques complète ce petit volume fort bien venu, dont s'honorera toute bibliothèque mariale choisie.

G. Dejaifve, S. J.

Mgr K. Cruysberghs. — *Sub tuum praesidium.* Mariale Vroomheid. Lezingen voor de Meimaand. Louvain, De Vlaamse Drukkerij, 1953, 20 × 13 cm., 320 p. Prix : 80 frs.

Trente et une lectures pour le mois de mai privé ou paroissial font revivre les principales prières à Marie, les associations mariales, congrégation, légion, les diverses dévotions, surtout celle du rosaire et, pour finir, la consécration à Notre-Dame. Belle et profonde théologie mariale, pénétrée de piété, de simplicité, de vraie dévotion et dont de nombreux récits achèvent de faire le modèle de la lecture publique, attrayante, bienfaisante.

R. Carpentier, S. J.

PHILOSOPHIE

I. Di Napoli. — *Manuale Philosophiae ad usum Seminariorum.* I : *Introductio generalis, logica, cosmologia.* II : *Psychologia, gnoseologia, ontologia.* III : *Theologia rationalis, ethica, paedagogia, aesthetica, historiologia.* IV : *Supplementum,* 4 vols, Turin, Marietti, 1950 et 1951, 21 × 15 cm., 348, 582, 564 et 200 p.

Au point de vue pédagogique, ce manuel est excellent. La disposition typographique fait un usage judicieux d'une grande variété de caractères. Chaque question est abordée d'une manière adaptée à la psychologie de l'élève ; il y a d'ailleurs et l'introduction historique et l'introduction théorique. Outre l'emploi de tableaux synoptiques, il faut louer le résumé initial et le résumé final, celui-ci plus ample ; et enfin la bibliographie. Et cela dans chaque question.

Aux trois chapitres ordinaires de la logique formelle, l'auteur ajoute une « logique matérielle » : matière du concept, avec les prédicaments et les prédicables, matière du jugement avec la définition et la division, matière du raisonnement, avec l'argumentation apodictique, dialectique, sophistique, etc. Un appendice sur la logistique comporte moins de deux pages : c'est évidemment trop peu.

En général les thèses de l'auteur sont traditionnelles. Mentionnons certains points qui peuvent donner lieu à discussion, étant bien entendu que nous en admettons une partie. La méthode est inductive pour la cosmologie et la psychologie ; ces branches philosophiques sont dites explicatives, tandis que les sciences correspondantes ne seraient que descriptives. Malgré tout, il a bien fallu mettre d'abord cinq pages de notions métaphysiques : anomalie commune à tous les auteurs qui rejettent l'ontologie après la psychologie et ne caractérisent pas la métaphysique par l'être en tant qu'affirmable. Aussi, la cosmologie fait-elle intervenir la physique et la chimie. La divisibilité indéfinie est une thèse mathématique (et qu'en pense la microphysique ?). La composition de matière et de forme est prouvée par les changements substantiels et par la synthèse d'unité et de multiplicité. L'individuation par la matière est posée comme probable. Les corps composés sont des corps naturels. La vie végétative est découverte par l'expérience.

Les thèses de psychologie sont classiques, notamment celle de l'intellect-agent. La spiritualité est prouvée par des arguments d'inégale valeur. Bonne preuve de l'immortalité. Appendices intéressants sur la psychologie concrète.

En critique, la réfutation du scepticisme devrait mettre l'accent sur l'*argumentum elenchicum* d'Aristote. L'objectivité des corps perçus est prouvée par des arguments compatibles avec la position kantienne, du moment que l'on ne con-

fond pas avec l'erreur l'objectivité imparfaite admise par Kant. Remarque analogue pour les jugements synthétiques à priori. L'article sur les principes des sciences contient de bonnes distinctions; mais certains adversaires hypercritiques pourraient rester sur leurs positions (le principe du tiers exclu est discuté par Brouwer et Heyting); l'auteur prouve la valeur du syllogisme simple par un syllogisme de relation.

En ontologie, l'analogie de proportion est exposée trop brièvement. L'activité n'est pas mentionnée parmi les transcendantaux. Bonne discussion sur le supposition.

En théodicée, les preuves de l'existence de Dieu sont exposées trop brièvement, mais clairement. Aux cinq voies, l'auteur ajoute d'autres preuves qu'il considère à juste titre comme valables, notamment l'argument eudémonologique et l'argument moral. Le problème de l'immutabilité dans la décision de créer et le problème du mal sont très bien exposés. Sur le concours divin aux actes libres, l'auteur rejette les deux théories antagonistes et déclare qu'il y a mystère.

Ses autres traités renferment de belles pages. Mais le *supplementum* surtout est à louer. Il comporte une histoire de la philosophie, avec les avantages et les inconvénients inhérents à tout exposé schématique. Suit une comparaison entre les 24 thèses thomistes et les thèses de l'auteur; et cette fois, l'ordre normal de la philosophie est bien suivi. Le texte de l'encyclique *Humani Generis* est commenté par de nombreuses notes. Le lexique philosophique sera fort utile.

G. Isaye, S. J.

E. Gisquière, O.Praem. — *Deus Dominus, Praelectiones Theodiceae* T. I : *De Dei Existentia, de Dei essentia et attributis entitativis.* T. II : *De divinis operationibus.* Paris, Beauchesne, 1950, 23 × 14 cm., 494 et 510 p.

L'auteur, devenu Révérendissime Abbé d'Averbode publie le cours de théodicée rédigé autrefois à l'intention de ses étudiants de métaphysique. Systématique sans simplification, abondant sans prolixité, substantiel sans lourdeur, enrichi d'un choix judicieux de citations et de témoignages, ce manuel est animé d'un « mouvement » souvent absent de ce genre d'écrits. En particulier, le souci constant de l'auteur de rester en contact avec la philosophie contemporaine le classe au-dessus de beaucoup de ses rivaux; citons à titre d'exemple les chapitres consacrés à M. Scheler, aux Ecoles sociologique et ethnologique, etc.

Dans cet ensemble si réussi, il y a toutefois quelques lacunes : Nietzsche, Marx et l'existentialisme athée sont à peine mentionnés. Pourquoi aussi ranger Bergson parmi les agnostiques, aux côtés de Spencer et du Kant de la Raison Pure? Sans doute, Bergson rejette toute théodicée conceptuelle; et si, dans *Les Deux Sources*, il a reconnu à l'intelligence le droit de concourir à l'élaboration du savoir métaphysique, il n'est jamais revenu de sa méfiance vis-à-vis du « discours ». Mais de ce fait, peut-on en faire un agnostique? N'est-il pas plutôt le représentant d'un « intellectualisme anticonceptualiste »? Ce livre, avouons-le enfin, nous laisse un peu perplexe : quel milieu vise-t-il? Son ampleur lui interdit de devenir le manuel de l'étudiant; par contre, destiné aux professeurs, il eut dû remonter davantage aux sources et devenir une œuvre plus scientifique. L'auteur, en effet, se réfère souvent à des thomistes contemporains : le R. P. Sertillanges, le R. P. Garrigou-Lagrange, le chanoine Van der Meersch sont cités, chacun, une centaine de fois, plus qu'Aristote et Platon, Bonaventure et Descartes... N'est-ce pas erreur de perspective?

Malgré ces quelques réserves, l'ouvrage sera apprécié de tous les professeurs : il met à leur disposition une documentation étendue et très sûre et la clarté de l'exposé est un modèle.

E. Lahaye, S. J.

H. Straubinger. — *Religionsphilosophie mit Theodizee.* 2e édit. Coll. Herders Theologische Grundrisse. Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 23 × 15 cm., VIII-264 p. Prix : 8,80 marks.

En 1929, l'auteur publiait un livre intitulé « Einführung in die Religions-

philosophie » ; le voici réédité, sous un autre titre et doublé de volume. Le contenu en est triple : méthodologique, historique et philosophique. Un premier chapitre expose les diverses *méthodes* de la philosophie de la religion : historique (sous ses modalités inductive, critique et constitutive), psychologique (psychologie des religions et des peuples), phénoménologique, transcendantale et spéculative. — A travers cet exposé, apparaissent les grandes orientations de la recherche allemande en ce domaine (W. Wundt, E. Husserl, M. Scheler, E. Tröltsch, E. v. Hartmann, R. Eucken, H. Lotze, etc.). Suit une revue des « manifestations *historiques* du phénomène religieux » (ch. 2) : religions chinoise (Ancien Empire, Lao-Tse, Kong-Tse, Bouddhisme), hindoue (Veda, Brahmanisme, Bouddhisme, Hindouisme), perse, égyptienne, grecque, romaine, germanique, religions à mystères, religions des primitifs d'Afrique, d'Asie, d'Amérique et d'Australie ; l'auteur en dégage deux types fondamentaux : les religions « naturelles » (fétichisme, personnification des forces naturelles, panthéisme) et les religions « spirituelles » (animisme, polythéisme, monothéisme) ; il expose ensuite les théories concernant leur origine (fétichisme, totémisme, animisme, monothéisme). Au terme de ce deuxième chapitre, le lecteur est écrasé et déçu ; écrasé par l'abondance des matières traitées en 90 pages, et par ce défilé ininterrompu d'esquisses religieuses ; déçu, car cette sèche énumération, à force de se vouloir complète, perd l'essentiel du *fait religieux* et sa place *réelle* dans l'histoire ; quelques monographies approfondies eussent évoqué plus sûrement les différents « types » de religion. Le troisième chapitre aborde la partie *philosophique* : il précise l'essence de la religion et ses relations avec le savoir, le sentiment, la vie pratique, la vie communautaire, etc. Ici encore, ces thèmes sont trop complexes pour pouvoir être traités en moins de 25 pages. Enfin, dans un quatrième chapitre, l'auteur étudie la vérité de la religion : il y expose les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu avant de conclure que, seule, la religion peut donner une réponse adéquate au problème du mal.

La structure de ce manuel, on a pu s'en rendre compte, est remarquable : l'étude méthodologique fonde la légitimité de l'enquête historique ; celle-ci, à son tour, permet de dégager l'essence de la vraie religion et de la situer dans le prolongement de la théodicée traditionnelle. La réalisation de ce plan nous paraît moins heureuse ; en particulier, dans un domaine où s'accumulent des travaux scientifiques de premier plan, la complexité et la multiplicité des questions abordées par l'auteur le condamnent à un schématisme qui diminue la valeur de son ouvrage. E. Lahaye, S. J.

M.-F. Sciacca. — *Le Problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1950, 23 × 14 cm., 287 p. Prix : 525 frs.

M.-F. Sciacca. — *L'existence de Dieu.* Coll. Philosophes italiens. Paris, Aubier, 1951, 18 × 12 cm., 219 p. Prix : 390 frs.

Le problème de Dieu se pose chaque jour à nos contemporains ; il envahit le théâtre, le roman, la poésie, le cinéma. La philosophie subit la même emprise. Sans doute, nous sommes loin des remous provoqués, il y a un quart de siècle, par le livre de M. E. Le Roy. Plus loin encore de « La querelle de l'athéisme » qui mit aux prises à la Société française de philosophie tout ce que la pensée comptait alors, en France, de philosophes : Brunschvicg, Blondel, Gilson, Le Roy, Marcel, Parodi. — Cependant, si à l'heure actuelle le problème de Dieu est traité avec moins d'ampleur, il reste *la* question posée par toute la philosophie moderne, comme une implication dernière située au cœur de la réflexion phénoménologique ou de la philosophie de l'histoire. M. Sciacca s'en est rendu compte et l'aborde en deux livres complémentaires : histoire de la pensée et métaphysique se rejoignent, d'après lui, pour témoigner de la transcendance de Dieu.

Dans son premier volume, l'auteur fait un tour d'horizon de la philosophie contemporaine. Il y oppose aux courants idéalistes français (Bergson, Le Roy, Brunschvicg, Parodi), italiens (Croce, Gentile, Varisco, Machinetti, Caraballese, Aliotta), et aux courants objectivistes et néoréalistes anglo-américains, les

formes de l'irrationalisme et de l'existentialisme allemands (Scheler, Otto, Barth, Berdiaeff, Chestov, Jaspers), la philosophie de l'Esprit en France (Marcel, Le Senne, Lavelle, Chevalier) et le spiritualisme chrétien de l'Italie (Carlini, Guzzo et Padovani). Au terme de cette vaste enquête, l'auteur croit que la philosophie est en train de redécouvrir Dieu; pendant quatre siècles, elle s'est efforcée d'atteindre l'immanence intégrale, elle a postulé l'« aséité » radicale de la pensée; mais, au moment où, portant son effort à l'extrême, elle a voulu achever la dialectique afin que « rien ne demeure en dehors du cercle », « elle a constaté que tout était bien dans le cercle, hormis l'homme concret ». Du coup « s'est découverte « *au dedans même* » la nécessité de la transcendance ». Ce jugement illustre la position de Blondel, considéré par l'auteur comme le point d'aboutissement de la pensée moderne. « Le dynamisme de la pensée et celui de l'action, l'inadéquation permanente de la pensée pensante et de la pensée pensée, de la volonté voulante et de la volonté voulue, sont une preuve continue, irréfutable — non point syllogistique, mais vivante au plus profond de la réalité très vive de notre conscience — de l'existence de Dieu ». Si tel est le dernier mot de la philosophie contemporaine, le devoir de la pensée chrétienne est « *de venir à la rencontre* d'une philosophie qui du dedans et pour son propre compte est parvenue à cette conviction qu'elle ne peut fournir une solution aux problèmes ultimes et pas davantage résoudre la question de ce qu'elle est elle-même ».

C'est une de ces « approches » que l'auteur tente dans son second volume. L'analyse de la vie de l'esprit révèle, en chacune de ses opérations, une présence de l'Absolu. Il s'agit non d'une *immanence* mais d'une *présence* de la vérité à la pensée, présence dérivée de la Vérité première. C'est par coïncidence réflexive que l'esprit peut saisir cette présence et remonter par elle jusqu'à Dieu. Cette preuve est, à première vue, une réplique de la preuve augustinienne. Cependant, aucun augustinien ne s'y sent pleinement à son aise. C'est que, comme le fait remarquer Lavelle en sa préface, « le cogito cartésien devient (chez M. Sciacca) un *Cogitatus sum* ou un *Cogitor, ergo sum ens cogitans* ». Or cette interprétation, pense le R. P. Cayré, éloigne beaucoup l'auteur « du réalisme augustinien qui unit être, vivre et penser, ce dernier terme contenant les deux précédents ». Elle l'éloigne si bien, pensons-nous, qu'elle signifie le passage de l'augustinisme au thomisme; elle retrouve, en effet, le primat de l'être sur l'agir et la conscience. Aussi, ne suivrons-nous plus l'éminent historien de saint Augustin quand il écrit : « Ce cogitor ne suppose-t-il pas ce qui est à prouver, à savoir l'existence d'une Vérité créatrice? » Ce cogitor, semble-t-il, traduit la découverte d'une passivité immanente à l'activité intellectuelle, et créatrice, non seulement de la vérité de la pensée, mais de sa réalité : ergo *sum* ens cogitans. Loin d'être un présupposé, il est le terme d'une dialectique intériorisante qui découvre, dans son mouvement même, la présence de la réalité à la fois immanente et transcendante. Cette interprétation rejoint ce que M. Sciacca écrivait de certaines philosophies modernes : « Ce sont des philosophies de l'*être*... elles ouvrent l'existence à l'unique transcendance qui mérite vraiment ce nom, la transcendance théologique; mouvement qui va de l'être fini à l'Etre Infini, des êtres réels à l'Etre très réel ». Elle s'appuie surtout sur le chapitre intitulé « participation initiale et finale ». Pour M. Sciacca, en effet, sa preuve ne révèle pas tant une contingence d'ordre gnoséologique que d'ordre ontique : « nous sommes des êtres parce que l'Etre nous fait être et nous pense ». « Le problème de Dieu, conclut-il, est donc intérieur, intrinsèque non seulement à notre connaître, mais à tout notre être ».

Si ce climat thomiste apparaît avec moins d'évidence que le climat augustinien, c'est que l'auteur n'y arrive que dans une méthode réflexive, par l'analyse de la vie de l'esprit. Les livres de M. Sciacca ont une valeur de témoignage : ils affirment le renouveau réaliste de la philosophie italienne, s'affranchissant de l'idéalisme de Gentile et de Croce; ils traduisent surtout le caractère religieux de cette pensée hautement catholique. E. Lahaye, S. J.

E. Huant. — *Connaissance du temps.* Coll. « Centre d'études Laënnec ». Paris, Lethielleux, 1950, 19 × 12 cm., 156 p. Prix : 350 frs.

L'auteur considère les modifications apportées à la notion du temps par la relativité, puis par la microphysique. Il s'efforce de caractériser le temps par des ondes convergentes, en opposition avec l'action (au sens du physicien) caractérisée par des ondes divergentes. Dans l'ordre biologique, les anomalies passent de l'échelle microscopique à l'échelle macroscopique. Vieillissement, phénomènes nucléaires et cytoplasmiques, cicatrisation des plaies, variations chronaxiques, tout cela révèle dans le temps biologique des valeurs différentes entre elles. Dans l'ordre psychologique enfin, l'auteur pose des thèses paradoxales sur le sens de l'écoulement temporel : de l'avenir vers le passé. Mais surtout, le temps et la conscience se définissent l'un par l'autre. L'avenir n'est autre que le lieu de nouvelles connaissances actuellement pressenties. Dans la mesure où ce qui est connu est une « action », l'auteur entrevoit la possibilité de représenter mathématiquement le rapport entre les valeurs psychologiques et spirituelles et l'énergie physique. Il est vrai qu'il a interprété l'ordre physique comme un ordre de finalité. L'auteur a fait un effort vigoureux, utilisant une technique physico-mathématique assez poussée, pour avoir une vue synthétique de la nature à tous ses degrés. On peut se demander si certaines conclusions ne sont pas plutôt des hypothèses provisoirement plausibles. D'ailleurs, la transcendance du psychologique sur le physique est mise en œuvre par l'auteur lui-même dans chaque démarche intellectuelle. A fortiori dans chaque décision d'ordre moral.

G. Isaye, S. J.

J. Zürcher. — *Aristoteles' Werk und Geist.* Paderborn, F. Schöningh, 1952, 24 × 16 cm., 456 p. Prix : 12 marks.

Un livre révolutionnaire et qui se veut tel! Dès la première page, l'auteur affirme sa « thèse » : la forme du « Corpus Aristotelicum » dans sa totalité et le fond dans sa majeure partie (70 à 80 %) sont l'œuvre de Théophraste. Ce dernier, pendant trente ans, aurait remanié les textes de son maître, reçus en héritage en 322. Transformations, suppressions, constructions personnelles auraient donné à l'ouvrage l'aspect qu'il revêt aujourd'hui. D'un Aristote non remanié, nous ne garderions que la Constitution des Athéniens et les Dialogues exotériques. Thèse révolutionnaire, disions-nous; doublement révolutionnaire, faudrait-il dire; car, non seulement elle enlève à Aristote la paternité de son œuvre ou tout au moins en réduit considérablement la portée, mais elle rejette tout le problème mis en avant depuis trente ans par W. Jaeger, E. Bignone, F. Nuyens et d'autres, celui d'une évolution dans la pensée aristotélicienne.

Provoquant par son outrance même, ce livre suscite d'abord la méfiance. Puis, l'accumulation des arguments laisse le lecteur hésitant. L'auteur compare dans le détail les styles de l'Aristote exotérique, du Corpus Aristotelicum et de Théophraste et conclut à une nette similitude chez les deux derniers. C'est à ce travail de stylistique qu'est consacrée la plus grande partie du volume; mais là ne s'arrête pas l'argumentation. Etudiant, en effet, l'Aristote exotérique, connu dans l'Antiquité et dont les œuvres, aujourd'hui perdues, subsistent à l'état de fragments ou de résumés chez Jamblique, Proclus et divers commentateurs, l'auteur se refuse à n'y voir que l'œuvre d'un disciple encore dépourvu d'originalité. Pour lui, c'est bien l'authentique pensée d'Aristote, de l'Aristote de la maturité. Comment admettre sinon qu'Aristote ait atteint l'âge de 40 ans sans prendre conscience de son propre message? Ces arguments et d'autres encore forcent à la réflexion, sans entraîner la conviction. L'argument stylistique est trop délicat à manier pour faire, à lui seul, autorité : un grand nombre de travaux seront nécessaires pour écarter le danger de subjectivisme; de plus, cette thèse pose plus de problèmes qu'elle n'apporte de lumière : la personnalité philosophique d'Aristote s'amenuise au point de se réduire à un « double » de Platon; surtout, l'auteur substitue au problème des deux Aristote, celui d'une dualité de Théophraste.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage atteste l'importance des relations qui unissent le fondateur du Lycée et son successeur; il établit l'influence de ce dernier sur l'œuvre écrite de son maître. De quelle nature toutefois est cette influence (forme ou fond?) et dans quelle mesure s'est-elle exercée, seules, des études ultérieures pourront le préciser. A l'auteur reviendra le mérite d'en avoir été l'initiateur.

E. Lahaye, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

ÉCRITURE SAINTE

Ancien Testament

L'Ancien Testament et les chrétiens, par P. Auvray, M. Carrouges, M. Nédoncelle, etc. Collection « Rencontres ». Paris, Edit. du Cerf, 1951, 19 × 12 cm., 240 p. Prix : 480 frs. — Si l'on admet qu'il convient que les chrétiens cultivés lisent la Bible, une question se pose immédiatement : « Comment ces chrétiens qui ne possèdent aucune initiation, aucune formation spéciale, doivent-ils lire la Bible? » A entendre les uns, il faudrait donner à ces lecteurs le souci primordial du sens littéral des Ecritures, pendant que d'autres conseillent plutôt de les conduire vers la recherche des sens spirituels. — Dans le livre que voici, on entend divers collaborateurs qui exposent des conceptions très différentes, au moins sur certains points déterminés. On a espéré sans doute que du choc des idées jaillirait la lumière. Dans une première partie, on montre comment les perspectives de l'exégèse se sont renouvelées. Dans une deuxième partie, on montre ce que fut la lecture de la Bible dans le passé, au temps de l'Ancien et du Nouveau Testament, à l'époque patristique et au moyen âge. Enfin dans la troisième partie, on parle de quelques manières suivant lesquelles des chrétiens d'aujourd'hui lisent la Bible. Inutile d'ajouter que les divergences de point de vue se situent rigoureusement à l'intérieur des règles tracées par les documents récents de l'autorité et respectent celles-ci scrupuleusement. — G. L.

A. Gelin. — *Problèmes d'Ancien Testament.* Coll. Ronds Points, 3. Paris, Vitte, 1952, 19 × 12 cm., 112 p. — M. Albert Gelin, professeur d'Ecriture Sainte aux Facultés Catholiques de Lyon, rassemble dans cet opuscule divers travaux relatifs à l'Ancien Testament : 1) une conférence sur le « Problème de l'Ancien Testament » donnée aux professeurs de l'enseignement secondaire au Congrès de Limoges en 1950; 2) une autre conférence « Bible et science » donnée à Paris, en mars 1951, à la Maison de la Chimie, sous la présidence de Mgr Feltin, dans la série des Grandes conférences de l'Institut Catholique; 3) une réponse à une question sur « Morale et Ancien Testament » parue dans *L'Ami du Clergé,* 1947, p. 849 ss.; 4) un article ici intitulé « Bible et Communauté » lequel a paru dans *Rencontres* (n° 35) sous le titre : « Comment le peuple d'Israël lisait l'Ancien Testament ». Ceux qui ont apprécié le petit guide théologique publié en 1949 par l'auteur sous le titre : « Les idées maîtresses de l'Ancien Testament » (cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 1091) voudront lire les solutions ici proposées à quelques questions essentielles en s'inspirant de la doctrine pertinente, à la fois large et prudente, qui caractérise l'enseignement du professeur de Lyon. — G. L.

J. Daniélou, S. J. — *Bible et liturgie.* La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise. Coll. Lex Orandi, 11. Paris, Edit. du Cerf, 1951, 20 × 13 cm., 478 p. Prix : 750 frs. — L'auteur étudie la symbolique des trois principaux sacrements : baptême, confirmation, eucharistie, puis celle de la semaine et de l'année liturgique, en se basant essentiellement sur l'enseignement des premiers siècles chrétiens, tel qu'il se trouve dans les écrits des Pères orientaux, grecs et latins. Cette symbolique constitue dans ses grandes lignes une tradition commune qui remonte à l'âge apostolique et présente un caractère éminemment biblique, en ce sens qu'elle repose sur l'interprétation surtout typologique de l'Ancien Testament. Le livre du P. Daniélou met à la disposition des théologiens une documentation remarquable par sa richesse et qui viendra singulièrement étoffer l'étude des sacrements. Ce livre sera utile également aux exégètes de l'Ancien Testament, qui, après avoir établi le sens littéral des textes, se préoccupent, suivant les directives de l'encyclique *Divino afflante Spiritu,* de mettre en lumière le sens spirituel et de le proposer avec l'attention que réclame la dignité de la divine parole, qu'il s'agisse de la création et du déluge, ou de la traversée de la Mer Rouge,

ou d'Elie au Jourdain, ou encore de l'agneau pascal, du psaume XXII, du Cantique des Cantiques, etc. — G. L.

A. Penna. — *La lettera di Dio. Presupposti di esegesi biblica.* Coll. Guide di Cultura. Brescia, Morcelliana, 1952, 19 × 12 cm., 344 p. Prix : 1.000 lires. — Le livre de M. A. Penna fait partie d'une collection intitulée « Guides de culture ». On y trouve philosophie, théologie, historiographie, pédagogie, esthétique, critique littéraire et artistique, sciences, politique, sociologie, économie, philosophie du droit. La collection est donc destinée aux laïcs. Notre auteur a voulu rassembler dans son étude tout ce qui est présupposé à l'explication de la Bible. Il présente la matière en partant de cette idée que l'Ecriture Sainte est la lettre adressée par Dieu aux hommes, métaphore employée par un grand nombre d'écrivains ecclésiastiques, en particulier par saint Jean Chrysostome et par saint Augustin. M. Penna expose les différentes questions que l'on trouve habituellement traitées dans les introductions à l'Ecriture Sainte : inspiration, inerrance, formation du canon des Ecritures, question des apocryphes, brève introduction à chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, question des textes originaux et des versions grecques, orientales et latines, question de l'authenticité de la Vulgate, critique textuelle, problèmes de critique littéraire, les genres littéraires de l'Ancien Testament : prophétique, historique, didactique et lyrique, apocalyptique; genres littéraires du Nouveau Testament : historique, épistolaire, apocalyptique; question des différents sens de l'Ecriture, présupposés d'une saine exégèse, l'exégèse catholique; histoire de l'exégèse : juive, chrétienne, période antique, médiévale, récente et moderne. Bref, toute une bibliothèque rassemblée en 350 pages. L'ouvrage se termine par quelques pages sur le caractère toujours actuel de la Sainte Ecriture. — G. L.

R. A. Traina, S.T.M. — *Methodical Bible Study.* A New Approach to Hermeneutica. Ridgefield Park, R. A. Traina, 1952, 23 × 15 cm., x-270 p. Prix : 3,95 $. — Cette étude méthodique de la Bible est tellement méthodique jusque dans ses moindres démarches qu'elle en devient déroutante et ne se laisse enfermer dans aucune classification habituelle des ouvrages d'introduction et d'herméneutique : c'est manifestement un livre exposant les notions les plus élémentaires à l'usage de lecteurs protestants qui n'ont pas eu l'avantage d'être préparés à l'étude de la Bible par la formation littéraire et scientifique qui est, dans tous les pays de langue anglaise, l'apanage de tout homme cultivé. Le livre est à ranger parmi les ouvrages de formation religieuse du degré primaire. — G. L.

Etudes et Commentaires

J. Steinmann. — *Les Psaumes.* Paris, Gabalda, 1951, 19 × 12 cm., 188 p. Prix : 400 frs. — Il ne s'agit pas, comme le titre pourrait le laisser croire, d'un nouveau commentaire complet du Psautier. L'auteur publie le résultat de trois conférences données à Pâques 1951 au Centre d'études et d'informations liturgiques, et dans lesquelles il voulait indiquer l'essentiel au sujet des genres littéraires des Psaumes, et les situer dans les principaux courants de l'histoire politique et religieuse d'Israël. Dans ce petit livre, l'auteur aborde des questions dans le genre de celles-ci : messianisme historique au temps des rois, idées des psalmistes sur la souffrance, le mal et le démonisme, sens de la vie et de la Loi dans l'opinion des Sages, théologie des Psaumes. — G. L.

E. Vogt, S. J. — *Os Salmos,* traduzidos e explicados. Coll. « Arma Lucis ». Sao Paulo, Liga de Estudos Biblicos, 1951, 18 × 13 cm., xiv-376 p. — L'Université catholique de Sao Paulo a entrepris la publication d'une bible traduite sur les textes originaux. Le premier volume paru est celui des Psaumes, dont s'est chargé le R. P. Ernest Vogt, recteur de l'Institut Biblique Pontifical, et qu'a préfacé Son Em. le Cardinal Motta. Conformément au but poursuivi, cette traduction n'est pas la version en portugais de la nouvelle version latine réalisée par les professeurs de l'Institut Biblique, mais bien un travail fait directement sur l'hébreu. Il va de soi, comme le remarque l'auteur, qu'il y aura

généralement concordance entre le portugais et le latin et que le premier permettra de mieux pénétrer le sens du second. Il s'agit donc d'un travail original pour lequel le R. P. Vogt reconnaît volontiers ce qu'il doit à des auteurs comme Schmidt et surtout Gunkel. On ne peut que souhaiter à l'œuvre commencée un rapide achèvement et une large diffusion pour le plus grand bien des âmes. — G. L.

A. C. Welch. — *Jeremiah. His time and his work.* Oxford, Blackwell, 1951, 19 × 13 cm., viii-264 p. Prix : 15 sh. — Réédition d'un ouvrage paru pour la première fois en 1928. Ce n'est pas un commentaire du livre de Jérémie, c'est un essai de faire revivre le prophète en le replaçant dans le cadre de son activité. Une tentative de ce genre ne va pas sans un effort d'imagination et sans une certaine part d'hypothèse. Certains n'ont pas manqué de reprocher à Adam Welch de sortir peut-être parfois de l'histoire rigoureusement documentaire, mais on a généralement reconnu que son livre apportait une intéressante contribution à l'histoire de Jérémie. La réédition de cet ouvrage semble indiquer qu'il a connu un succès mérité. — G. L.

J. Coppens. — *Les douze petits prophètes. Bréviaire du prophétisme.* Coll. Introduction à l'étude de l'Ancien Testament, II. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer; Louvain, Publications Universitaires, 1950, 24 × 17 cm., 60 p. Prix : 35 frs belges. — M. le professeur Coppens a préparé pour « La Sainte Bible » de Pirot, Robert et Clamer (Maison Letouzey) un commentaire approfondi des Douze petits prophètes; il a jugé avec raison qu'une édition séparée de son Introduction générale et des douze introductions particulières rendrait service dès maintenant avant que ne paraisse le Commentaire; la *N.R.Th.* reviendra sur cette œuvre plus considérable dès qu'elle sera sortie de presse; qu'il suffise pour l'instant de marquer le vif intérêt que prendront les exégètes à connaître les positions prises par le professeur de Louvain en de nombreux points controversés; ces notes brèves, claires, substantielles seront particulièrement utiles pour les cours d'introduction à l'Ancien Testament. — J. L.

Nouveau Testament

D. Lazzarato. — *Chronologia Christi seu discordantium fontium concordantia ad iuris normam.* Naples, M. D'Auria, 1952, 25 × 18 cm., 632 p. Prix : broché, 7.000 lires; relié 7.600 lires. — Le livre porte comme dédicace : « Almae Romanae Ecclesiae, fidei simul ac traditionis tutrici ». L'auteur, qui est un juriste, constate qu'au sujet des dates relatives à la naissance, au baptême et à la mort du Christ, les auteurs modernes ne sont d'accord que sur un point, c'est que nous n'en savons pratiquement rien. Jésus serait né entre les années 7 et 5 avant l'ère chrétienne, mais on ne sait quel jour. Il serait mort en 29 (aegre) ou en 30 (libenter) ou en 33 (libentius). Puis donc que cette chronologie est devenue un sujet de dispute, le juriste qu'est M. Lazzarato estime que la parole est au droit : « ius *methodum* suam proponit in fontibus, atque interpretationibus perpendendis, in valore possessioni, praecipue Romanae, tribuendo; in controversiis, atque obiectionibus aeque diluendis ». On le voit, le but de l'auteur est de défendre et de justifier dans toute la mesure du possible la tradition de l'Eglise Romaine concernant les dates en question. C'est un point de vue. Voici donc les positions défendues par Lazzarato : Jésus est né le 25 décembre de l'an 6 av. J.-C. Il a été baptisé le 25 septembre de l'an 25. Sa vie publique a duré trois ans et six mois. Il est mort le 25 mars de l'année 29, à l'âge de 33 ans et trois mois. Ces données ont au moins le mérite d'être claires comme un texte de loi. Mais on ne peut guère espérer mettre fin par des procédés juridiques à des problèmes d'histoire. — G. L.

E. J. Goodspeed. — *A Life of Jesus.* New York, Harper & Brothers, 1950, 22 × 14 cm., 248 p. Prix : 3 $. — Après une carrière exégétique et patristique très remplie (36 volumes de sujets divers), M. E. J. Goodspeed a voulu publier, pour le grand public, une « vie de Jésus », s'inspirant de l'esprit critique et de la conception religieuse du protestantisme libéral. Exposé très simple, sans discussion technique et sans références aux travaux récents, visant à

présenter sur Jésus, de façon intelligible à tous, ce que M. Goodspeed juge acceptable dans les récits des trois synoptiques. Inutile de discuter ici les nombreux points où tout catholique serait en désaccord avec lui, par exemple l'interprétation du roc sur lequel l'Eglise sera bâtie comme étant « the rock of the Messiahship » de Jésus, son exégèse minimisante des miracles de Jésus, des paroles eucharistiques de la dernière Cène, de la résurrection du Seigneur, ou aussi la réduction proposée du ministère de Jésus à six mois seulement. L'auteur omet toutes réflexions personnelles, religieuses ou théologiques, pour laisser parler les faits seuls, « à la manière de Marc » qu'il se propose pour modèle. — J. L.

G. Sciaretta, C.P. — *Contributi ecclesiologici. La croce e la chiesa nella teologia di S. Paolo.* Rome, Officium libri catholici, 1952, 24 × 17 cm., xvi-200 p. — Dissertation de caractère dogmatique plutôt qu'exégétique, l'auteur partant de thèses théologiques contemporaines et cherchant à montrer, par des raisonnements parfois complexes, qu'elles se dégagent légitimement de la pensée de saint Paul. Peut-être la méthode inverse, partant de Paul pour aboutir à la théologie d'aujourd'hui eût-elle été préférable pour la solidité des conclusions et la clarté de l'exposition. Le but du travail est de mettre en pleine valeur « la Passion du Christ comme cause efficiente proprement dite par rapport à tous les effets du salut » de l'humanité, y compris la réalité de l'Eglise comme Corps mystique du Christ. L'érudition est vaste et la connaissance de Paul approfondie. — J. L.

Philologie

W. Bauer. — *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* Lief. 7-10 : μυστήριον-ὠφέλιμος. 4e édit., Berlin, Töpelmann, 1952, 28 × 20 cm., col. 961-1634 et xvi p. Prix : 65 marks pour tout l'ouvrage relié. — Avec ces quatre fascicules s'achève la 4e édition du remarquable dictionnaire du Nouveau Testament de W. Bauer. Nous en avons dit ici, 1950 p. 534 et 1952, p. 982, la haute valeur : l'ouvrage est indispensable à tout professeur d'Ecriture Sainte ou de théologie positive. L'auteur, qui a maintenant 75 ans, se rappelle dans sa préface, avec une légitime satisfaction, tout le courage qui lui a été nécessaire depuis 30 ans pour mener à son terme cette difficile entreprise. Tous reconnaîtront qu'il n'a épargné aucune peine pour perfectionner sans cesse son œuvre et lui en seront très reconnaissants. — J. L.

L. Kukenheim. — *Contributions à l'histoire de la grammaire grecque, latine et hébraïque à l'époque de la Renaissance.* Leyde, Brill, 1951, 25 × 16 cm., x-144 p. — Docteur ès lettres, professeur au Lycée Murmellius d'Alkmaar (Hollande), M. Kukenheim avait d'abord soutenu une thèse sur l'Histoire de la grammaire italienne, espagnole et française à l'époque de la Renaissance. Il a voulu couronner ses études classiques par le présent travail. Pour ce qui concerne la partie hébraïque de son étude, il a profité des suggestions de M. Johs. Pedersen de Copenhague et de M. I. L. Seeligmann de Jérusalem. Pour donner une idée de la documentation de l'auteur, signalons qu'on trouve à la fin de son livre des tables où les ouvrages de grammaire sont rangés par ordre chronologique : pour le grec, on en trouve une cinquantaine entre Isidore de Séville (vers 600) et Henri Estienne (1543) ; pour le latin, une centaine entre Quintilien (vers 60) et Scaliger (1540) ; pour l'hébreu, une soixantaine entre R. Saadia Gaon (vers 900) et Sanctes Pagninus (1546). Hellénistes et latinistes qui s'intéressent à la grammaire, trouveront dans l'ouvrage de M. Kukenheim de précieuses indications sur la manière dont s'est développé l'enseignement grammatical des deux langues classiques. Quant aux hébraïsants, ils y apprendront par quels tâtonnements et après quels errements on est arrivé à constituer nos actuelles grammaires hébraïques. Pour mieux comprendre une science quelconque, il n'est jamais inutile, il est même toujours profitable d'en reconstituer l'histoire. — G. L.

E. Lemoine. — *Théorie de l'emphase hébraïque.* Paris, Geuthner, 1951, 22 × 14

cm., 66 p. Prix : 350 frs. — Excellente plaquette où sont apportées des vues nouvelles sur la manière de concevoir le rôle de ce que l'on propose d'appeler « les préfixes emphatiques ». Il s'agit de ce que les grammaires de l'hébreu appelaient jusqu'ici l'article *« ha »* et le substantif construit *« kôl »* devant un nom générique. Les explications de l'auteur mettent de la clarté là où régnait l'imprécision. On attend avec intérêt l'étude que M. l'abbé Lemoine annonce sur une théorie de l'emphase grecque, classique et sacrée. — G. L.

E. Hernandez y F. Restrepo, S. J. — *Llave del Griego.* Colección de trozos clásicos según la Ἀνθολογία Μικρά de Maunoury. Comentario semántico, etimología y sintaxis. 4e édit., Mexico, Buena Prensa, 1952, 20 × 13 cm., xxiv-566 p. Prix : 35 dolls. — La « Bonne Presse » de Mexico a jugé utile de faire une nouvelle édition d'une méthode bien connue dans les pays de langue espagnole pour l'étude du grec. On sait qu'en Espagne comme en Amérique du sud l'étude du grec n'est pas poussée d'une manière aussi systématique que dans nos pays d'Europe durant cinq années d'humanités anciennes. D'où, pour ceux qui en viennent un peu tard à aborder cette langue, la nécessité d'une méthode qui permette des progrès rapides. C'est le but poursuivi par les PP. Hernandez et Restrepo, S. J., dans l'ouvrage publié par eux pour la première fois en 1911. Il comprend les trois livres de la « Petite Anthologie » de Maunoury, la traduction en espagnol de tous ces textes, le commentaire de tous les termes grecs rencontrés dans ces textes : soit 2523 mots expliqués au long de 300 pages, un chapitre de 55 pages consacré à une étude scientifique de la formation des mots, un autre chapitre de 70 pages exposant la syntaxe. Le livre se termine par un double index : l'un, de tous les mots espagnols dont l'étymologie est expliquée dans le commentaire, l'autre, de tous les mots grecs utilisés dans l'anthologie de Maunoury. Quand on interroge élèves et professeurs qui, soit en Espagne, soit en Amérique, ont utilisé la *« Llave del Griego »,* on entend des appréciations très diverses. Les uns sont satisfaits de la méthode. D'autres, les plus nombreux, en mettent sérieusement en doute la valeur. Ils critiquent surtout le choix, fait par les auteurs, de la « Petite Anthologie » de Maunoury : « Il est évident, nous a dit un professeur, que celui qui a mission d'enseigner le grec classique ne peut pas préférer un ensemble bigarré de textes composés arbitrairement, de l'aveu de Maunoury lui-même, aux textes originaux des auteurs anciens dont il doit faire connaître la langue. C'est par ceux-ci qu'il doit commencer son enseignement, c'est avec eux qu'il le continue et l'achève, en visant seulement à graduer les difficultés. Seule, l'étude des auteurs classiques constitue la véritable « clef du grec ». Il nous est difficile de ne pas être de l'avis de ce professeur, qui reconnaît volontiers d'autre part la valeur scientifique très réelle des chapitres consacrés à l'étude des mots, de leur formation et de la syntaxe. — G. L.

PATRISTIQUE

R. F. Refoulé, O.P. et M. Drouzy, O.P. — *Tertullien. Traité du baptême.* Coll. Sources chrétiennes, 35. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., 144 p. Prix : 495 frs. — Edition du petit traité *De baptismo* de Tertullien, le premier qu'on connaisse et dont l'influence fut certaine à en juger par les témoignages et citations qui en subsistent (jusque dans des auteurs grecs, comme Didyme l'Aveugle). Le texte est basé sur le célèbre manuscrit de Troyes, le *Trecensis 523* et diffère peu de celui de Borleffs, avec les principes duquel d'ailleurs les éditeurs actuels sont d'accord. C'est donc surtout, avec la traduction, l'Introduction qui fixe l'attention. Après quelques mots rapides sur Tertullien et la situation religieuse de Carthage à son époque ainsi que sur l'occasion de l'écrit (dirigé contre les Caïnites) les éditeurs analysent assez longuement, d'après le *De baptismo,* sa doctrine, l'usage qu'il fait du symbolisme ou de la typologie biblique (l'eau de la Genèse vivifiée par l'Esprit de Dieu, l'Exode et le passage de la mer Rouge), le rôle du baptême dans l'initiation chrétienne, les rapports entre la foi, l'eau et l'Esprit dans la sanctification baptismale, enfin, la langue et le style de l'écrit, ceux-ci se ressentant encore assez

fortement de l'influence grecque et de la formation juridique de Tertullien. Tertullien est un de ces maîtres qu'on ne se lasse pas d'étudier et d'approfondir, assuré de rencontrer chez lui une pensée, sinon toujours rigoureuse, du moins toujours originale, d'une vivacité exceptionnelle, et d'un coloris d'expression qui fréquemment force l'admiration. — Ch. M.

Coll. *The Catholic University of America. Patristic Studies.* Washington, The Catholic University of America Press, 1951 et 1952, 23 × 15 cm.

Vol. LXXXV : S. D. Ruegg, F.S.C. — *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii.* A Text with a Translation, Introduction and Commentary, xviii-134 p. Prix : 1,50 $. — Le sermon *De utilitate ieiunii* de saint Augustin est une œuvre d'envergure modeste mais admirablement adaptée à fournir la matière d'une thèse de doctorat : 15 pages de texte latin, et autant de traduction. A quoi s'ajoutent : une doctrine théologique, morale et ascétique facilement abordable et susceptible de nourrir un commentaire sans le surcharger ; des problèmes critiques assez épineux, fort bien faits pour aiguiser le sens de la recherche érudite sans toutefois la laisser longtemps s'égarer dans des impasses : question des sources manuscrites (cette œuvre n'est plus connue aujourd'hui dans son ensemble que par l'édition d'Amerbach de 1506, et en partie par un seul manuscrit, très ancien il est vrai, VI^e-VII^e siècle d'après Lowe, le *Vatic. lat. 5758*) ; question de datation, que seule la critique interne paraît pouvoir résoudre avec quelque probabilité (prononcé ou publié entre 408 et 412) ; question, particulièrement délicate celle-ci, d'authenticité (vers laquelle, sans prendre nettement position, penche dom Morin, à l'encontre de beaucoup de ses prédécesseurs à partir d'Amerbach lui-même, Erasme, etc. et que l'auteur de la présente dissertation essaye d'appuyer par la confrontation du texte avec l'œuvre authentique du saint, tout particulièrement en ce qui concerne les citations bibliques, le style, vocabulaire, place des mots, figures de rhétorique, rythme oratoire et clausules métriques, etc.). Tout cela est étudié et présenté d'une manière probre et claire, sans que l'on puisse toutefois assurer que le faisceau des observations rassemblées, surtout des statistiques stylistiques, force définitivement l'adhésion en faveur de l'authenticité. — Ch. M.

Vol. LXXXVI : R. T. Marshall. — *Studies in the Political and Socio-religious Terminology of the De Civitate Dei.* viii-96 p. Prix : 1,25 $. — Cette dissertation de doctorat étudie la *terminologie* du *De Civitate Dei* de saint Augustin, un des ouvrages les plus représentatifs de sa pensée sur l'ordre providentiel et l'histoire du monde, qui recèle nécessairement un nombre important et significatif de termes sociologiques, profanes et religieux. Les principaux qu'a étudiés l'auteur sont ceux de *civitas, populus, gens, regnum, societas, res publica,* que saint Augustin, dans son antinomie monde-christianisme, utilise continuellement au cours de son œuvre dans un double sens profane, pour ne pas dire païen, et religieux. L'intérêt de la dissertation réside donc tant dans l'analyse que dans la comparaison et parfois l'opposition de cette double terminologie. — Ch. M.

Vol. LXXXVII : J. J. Young. — *Studies on the style of the De Vocatione omnium gentium ascribed to Prosper of Aquitaine.* xxii-192 p. Prix : 2,25 $. — Cette dissertation vise à clarifier autant que possible la question de l'auteur du *De vocatione omnium gentium,* attribué avec probabilité à saint Prosper d'Aquitaine (dom Cappuyns), sans obtenir l'adhésion ferme d'autres critiques (de Ghellinck, p. ex.). A cet effet, M. Young, mettant à profit les progrès accomplis dans la lexicographie latine, en partie grâce à la parution de près de la moitié du *Thesaurus linguae latinae,* compare le vocabulaire de l'ouvrage avec les multiples témoins des IV^e, V^e et VI^e siècles fournis par ce grand répertoire, et plus particulièrement encore avec les œuvres authentiques d'Ambroise, de Léon et de Prosper, les trois noms d'auteurs avancés jusqu'ici. Une seconde partie de sa recherche est consacrée à l'examen des clausules, préalablement rassemblées et classées. Pour l'information du lecteur actons les conclusions de cette étude, bourrée de nomenclatures et de chiffres : The Vocabulary is not conclusive for or against Prosperian authorship, but indi-

cates that the De vocatione is one of the more carefully composed works of the fifth century. The study of clausulae on the other hand furnishes strong evidence that the author of the *De vocatione omnium gentium* was the author of the *Contra collatorem* — Prosper of Aquitaine. — Ch. M.

Grégoire le Grand. — *Morales sur Job. Livres 1 et 2.* Intr. et notes de Dom R. Gillet, O.S.B., trad. de Dom A. de Gaudemaris, O.S.B. Coll. Sources chrétiennes, 32. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., 268 p. — Le commentaire sur Job de S. Grégoire le Grand, est un traité classique. « Saint Grégoire, c'est la doctrine chrétienne orientée vers la pratique » comme le dit très bien l'Introduction de la présente édition (p. 7). Le titre même de l'ouvrage « Morales » l'insinue. S. Grégoire n'est pas un spéculatif. C'est un pasteur d'âmes et de ce fait, incliné à la psychologie des âmes, à leur conduite par les voies de la vie chrétienne, des plus ordinaires aux plus sublimes. Car s'il n'est pas spéculatif, il a par contre un sens extrêmement affiné de la contemplation et de la vie en Dieu. L'action, même pastorale, lui a pesé, et n'eut-il possédé le sens profond de son devoir de pasteur, volontiers se fut-il réfugié dans la contemplation pure. On ne s'étonnera donc pas de constater que les éditeurs ont avant tout mis l'accent, dans l'Introduction, sur la doctrine spirituelle de l'ouvrage, signalant, en particulier, à plusieurs reprises, ses contacts ou oppositions avec celle de S. Augustin (théologie et spiritualité) et aussi avec celle de Cassien (classification et description des vertus et des vices). La bibliographie ne nous fait connaître qu'une seule traduction des *Morales* de S. Grégoire : celle du « Sieur de Laval » et elle date de 1666! L'actuelle traduction, œuvre de dom de Gaudemain, est donc spécialement bienvenue. — Ch. M.

P. Sherwood, O.S.B. — *An annotated date-list of the works of Maximus the confessor.* Coll. Studia Anselmiana, XXX. Rome, Pontificium Institutum S. Anselmi, 1952, 25 × 17 cm., VIII-64 p. — Cet opuscule présente un essai de classement chronologique succinct (56 pages en tout) des événements de la vie, et des œuvres de Maxime le Confesseur; de là sa division en deux parties : vie, œuvres. Tant pour l'une que pour l'autre partie, l'auteur a heureusement pu disposer de travaux d'approche sérieux : pour la partie historique, surtout les études de Devreesse et Grumel sur la vie de saint Maxime; pour la partie littéraire et doctrinale, surtout de celles de Urs von Balthazar, tout particulièrement sur les *Centuries.* Inutile de dire que tout est loin d'être daté avec précision et qu'il ne reste plus de place pour l'hypothèse. L'avantage de l'opuscule de dom Sherwood est de présenter les choses avec ordre, et en apportant la preuve en chaque point autant que faire se peut. Très précieuses aussi pour ceux qui ont à utiliser les deux tomes de Migne (90 et 91) des œuvres (environ 90 opuscules et lettres) de saint Maxime, sont les deux listes finales : l'une présente les œuvres selon l'ordre de publication dans Migne, en donnant pour chacune d'elles sa date, et la seconde inversement les groupe strictement selon leur succession chronologique, avec renvoi au texte de Migne. — Ch. M.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

André M. — *Un Paladin de la Liberté : Le commandant Honoré d'Estienne d'Orves.* Toulouse, Apostolat de la Prière; Tournai, Casterman, 1953, 17 × 13 cm., 88 p. Prix : 19,50 frs belges.

André R. & M.-L. — Pour les enfants de 6 à 8 ans. *Avec Jésus vers le Père.* Livre de l'élève. Ill. de M. Faurobert. Coll. L'Ecole et la Famille. Lyon, Edit. Robert, 1952, 21 × 13 cm., 96 p.

Année (L') canonique. Recueil d'études et d'informations. Tome I, 1952. Bibliothèque de la Faculté de droit canonique de Paris. Paris, Institut Catholique ou Letouzey et Ané, 1952, 25 × 16 cm., 302 p. Prix : 900 frs.

Annuaire de la Presse Catholique Belge. Jaarboek van de katholieke Pers in België, 1953. Anvers, Publidoc, 1953, 21 × 14 cm., 212 p.

AYFRE A. — *Dieu au cinéma.* Problèmes esthétiques du film religieux. Coll. Nouvelle Recherche. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 19 × 14 cm., 210 p.

BARDTKE H. — *Die Handschriftenfunde am Toten Meer.* Mit einer kurzen Einführung in die Text- und Kanonsgeschichte des Alten Testaments. Berlin, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1952, 24 × 16 cm., x-176 p.

BARROIS A.-G. — *Manuel d'archéologie biblique.* Tome II. Paris, Picard, 1953, 23 × 14 cm., XII-518 p.

BASTIN R., O.M.I. — *L'Histoire Sainte.* Ill. d'Y. Englebert. Coll. La Terre promise. Tournai, Casterman, 1953, 27 × 22 cm., 40 p. et 10 pl. h.-t. et 20 dessins. Prix : 60 frs.

BENOIT A. — *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères.* Coll. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses de l'Université de Strasbourg, n° 43. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 25 × 17 cm., IV-244 p. Prix : 1.000 frs.

Biblioteca del « Salesianum » (Coll.). Rome, Societa Editrice Internazionale, 24 × 17 cm.

22. VALENTINI E. — *La pedagogia eucaristica di S. Giovanni Bosco.* 1952, 28 p. Prix : 120 lires.

24. VALENTINI E. — *La pedagogia mariana di D. Bosco.* 1953, 72 p. Prix : 250 lires.

BIGO P. — *Marxisme et Humanisme. Introduction à l'Œuvre économique de Karl Marx.* Coll. Bibliothèque de la science économique. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 23 × 14 cm., XXXII-270 p. Prix : 720 frs.

BLÄSER P. — *Rechtfertigungsglaube bei Luther.* Munster, Verlag der Hiltruper Missionare, 1953, 20 × 14 cm., VIII-54 p. Prix : 3,30 marks.

BOISMARD M.-E., O.P. — *Le prologue de saint Jean.* Coll. Lectio Divina, 11. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 186 p.

British (The) Journal for the Philosophy of Science. Vol. III, No. 12. February 1953. Londres, Nelson, 1953, 24 × 16 cm., p. IV et 303-394. Prix : 7/6 sh. Abonnement annuel : 30 sh.

CAMPENHAUSEN (VON) H. — *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten.* Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 14. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 16 cm., x-339 p. Prix : 35 marks.

CENTO (Mgr) F. — *Les parents et la vocation des enfants.* Nivelles, Publications Opus Christi, 1953, 17 × 12 cm., 46 p. Prix : 10 frs ; réduction par quantités.

CHAIX-RUY J. — *Les dimensions de l'être et du temps.* Coll. Problèmes et doctrines, IV. Paris-Lyon, Vitte, 1953, 23 × 14 cm., 316 p. Prix : 1.200 frs.

Challenge (The) of Communism. Londres, S.C.M. Press, 1952, 22 × 14 cm., 72 p. Prix : 4 sh.

Church (The) under Communism. Londres, S.C.M. Press, 1952, 22 × 14 cm., 80 p. Prix : 5 sh.

COPPENS J. — *In Memoriam Kanunnik Albert De Meyer 1887-1952.* Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten. Overdruk uit het Jaarboek 1952. Bruxelles, Palais des Académies, 1952, 26 × 18 cm., 26 p.

COULET P., S. J. — *Les problèmes de la fécondité humaine.* Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 350 frs.

DANDER Fr., S. J. — *Summarium Tractatus Dogmatici. De Gratia Salvatoris.* Innsbruck, F. Rauch, 1953, 24 × 16 cm., 78 p. Prix : 18 S.

DIBELIUS M. — *Botschaft und Geschichte.* Gesammelte Aufsätze. T. I : *Zur Evangelienforschung.* Hrsgb. v. H. Kraft u. G. Bornkamm. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 17 cm., VIII-380 p. Prix : broché 22 marks ; relié 25,60 marks.

DONDAINE H. F., O.P. — *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle.* Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1953, 25 × 17 cm., 164 p.

DUPONT J., O.S.B. — *La réconciliation dans la théologie de saint Paul.* Coll. Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II. Fasc. 32. Louvain, Publications Universitaires ; Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 25 × 18 cm., 56 p. Prix : 40 frs belges.

Eglise (L') éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence. Congrès national de Nancy 1952. Paris, Union des œuvres catholiques de France, 1952, 22 × 15 cm., 306 p.

Festschrift Edmund E. Stengel. Zum 70. Geburtstag am 24. Dezember 1949 dargebracht von Freunden, Fachgenossen und Schülern. Münster-Cologne, Böhlau-Verlag, 1952, 27 × 19 cm., XVI-592 p. Prix : broché 42 marks ; relié 46 marks.

FISCHL J. — *Geschichte der Philosophie.* IV. *Materialismus und Positivismus der Gegenwart.* Coll. Christliche Philosophie in Einzeldarstellungen, XIII. Graz, Verlag Styria, 1953, 21 × 14 cm., XII-388 p. Prix : broché 79,50 S. ; relié 89 S.

FISCHL J. — *Logik.* Ein Lehrbuch mit einem kurzen Abriss über Logistik. Coll. Christliche Philosophie in Einzeldarstellungen. 2e édit., Graz-Vienne, Verlag Styria, 1952, 21 × 14 cm., 156 p. Prix : 45 S.

GAUTHIER R.-A., O.P. — *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne.* Coll. Bibliothèque Thomiste, XXVIII. Paris, Vrin, 1951, 25 × 17 cm., 522 p.

GEIGER L.-B., O.P. — *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin.* Conférence Albert-le-Grand, 1952. Montréal, Inst. d'Etudes médiévales ; Paris, Vrin, 1952, 19 × 12 cm., 134 p.

GIAMBERARDINI G., O.F.M. — *La Mediazione di Maria nella Chiesa egiziana.* Coll. Seminarium Franciscale Orientale Ghizae in Aegypto. Le Caire, 1952, 24 × 17 cm., VIII-124 p.

GISCARD (Dr) P. — *Mystique ou hystérie?* A propos de Marie-Thérèse Noblet. Paris, La Colombe, 1953, 21 × 14 cm., 278 p.

Grosse (Der) Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Band X : *Der Mensch in seiner Welt.* 5e édit. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 25 × 16 cm., XXIV p., 1488 col., 24* p. Prix de souscription : 39 à 52 marks suivant reliure.

GUSDORF G. — *Mythe et métaphysique.* Introduction à la philosophie. Coll. Bibliothèque de Philosophie scientifique. Paris, Flammarion, 1953, 19 × 13 cm., 290 p. Prix : 650 frs.

KITTEL G. et FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band V. Lieferung 13 (Bogen 49-52) : παράδεισος-παρθένος. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, 31 × 22 cm., p. 769-832. Prix : 4,60 marks.

LA CAVA Fr. — *La passione e la morte di N.S. Gesù Cristo* illustrate dalla scienza medica. Prefazione del Prof. V. M. Palmieri e P. F. M. Gaetani, S. J. Naples, D'Auria, 1953, 21 × 14 cm., 90 p. Prix : 500 lires.

LAURENTIN R. — *Marie. L'Eglise et le sacerdoce.* Essai sur le développement d'une idée religieuse. Paris, Nouvelles éditions latines, 1953, 23 × 14 cm., 688 p.

LEKEUX M. — *Dans la lumière d'Assise.* Bruxelles, Edit. du Chant-d'Oiseau, 1950, 19 × 13 cm., 64 p.

LEPP I. — *La philosophie chrétienne de l'existence.* Paris, Aubier, 1953, 23 × 14 cm., 190 p.

LEWIS C. S. — *Mere Christianity.* A revised and amplified edition, with a new introduction, of the three books *Broadcast Talks, Christian Behaviour* and *Beyond Personality.* Londres, G. Bles, 1952, 20 × 14 cm., XIV-178 p. Prix : 8/6 sh.

LORSON P., S. J. — *Défense de tuer.* Coll. « Le poids du jour ». Paris, Edit. du « Centurion », 1953, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 250 frs.

MCNEILE A. H. — *An Introduction to the Study of the New Testament.* Second edition revised by C. S. C. Williams. Londres, Oxford University Press, 1953, 23 × 14 cm., VIII-486 p. Prix : 35 sh.

MYRBEAU J. — *Notre Dame de Consolation.* Coll. « La vie intérieure ». Paris, Aubier, 1953, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 300 frs.

O'BRIEN J. P. — *The right of the state to make disease an impediment to marriage.* Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred theology (second series) No. 73. Washington, The Catholic University of America Press, 1952, 23 × 15 cm., X-150 p. Prix : 1,75 $.

Où commence la maladie? Où finit la santé? par le Groupe Lyonnais d'études

médicales philosophiques et biologiques. Coll. « Convergences ». Paris, Spes, 1953, 20 × 13 cm., 240 p. Prix : 450 frs.

PARRINDER G. — *Religion in an African City.* Londres, Oxford University Press, 1953, 19 × 13 cm., VIII-212 p. Prix : 15 sh.

PASCHER J. — *Eucharistia, Gestalt und Vollzug.* 2e édit., Munster, Aschendorff, 1953, 21 × 13 cm., 392 p. Prix : 14,60 marks.

PONTIFEX M., O.S.B. & TRETHOWAN I., O.S.B. — *The Meaning of Existence.* A Metaphysical Enquiry. Londres-New-York-Toronto, Longmans, Green & Co, 1953, 19 × 12 cm., x-180 p. Prix : 12/6 sh.

RAINERO A. — *Saint Joseph Père virginal de Jésus.* Paris, Librairie Saint-Paul, 1953, 19 × 12 cm., 192 p.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsgb. v. O. SCHMITT, E. GALL u. L. H. HEYDENREICH. Fasc. 29 : *Choralbuch — Christus als Arzt.* Stuttgart, A. Druckenmuller, 1953, 20 × 29 cm., col. 513-640. Prix : 10 marks.

RICH E. C. — *Spiritual authority in the Church of England.* An Enquiry. Londres, Longmans, Green and Co, 1953, 22 × 14 cm., XXIV-218 p. Prix : 21 sh.

RICHARDSON A. — *The Biblical Doctrine of Work.* Coll. Ecumenical Biblical Studies, No. 1. Londres, S.C.M. Press, 1952, 18 × 12 cm., 80 p. Prix : 5 sh.

RIETSCHEL G. — *Lehrbuch der Liturgik.* Band I. *Die Lehre vom Gemeindegottesdienst.* Band II. *Die Kasualien.* 2e Auflage von P. Graff. 2 tomes en 1 vol., Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1951, 24 × 16 cm., VIII-508 et VIII, 509-936 p. Prix : 72 marks.

RÖSSLER H. & FRANZ G. — *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte.* Lief. 5. Munich, R. Oldenbourg, 1953, 24 × 16 cm., p. 481-608. Prix : 8 marks.

SHEEN (Mgr) FULTON J. — *Dépassons-nous! Lift Up Your Heart.* Trad. L. Brevet. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1953, 20 × 13 cm., 320 p. Prix : 105 frs belges.

SMITH L. B. — *Tudor Prelates and Politics 1536-1558.* Coll. Princeton Studies in History, 8. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1953, 22 × 14 cm., x-334 p. Prix : 5 $.

SPICQ C., O.P. — *L'épître aux Hébreux.* II. *Commentaire.* Coll. Etudes Bibliques. Paris, Gabalda, 1953, 25 × 16 cm., 458 p. Prix : 2.400 frs.

THÉAS (S. Exc. Mgr). — *L'évêque dans l'Eglise.* Toulouse, Apostolat de la Prière ; Tournai, Casterman, 1952, 16 × 12 cm., 48 p. Prix : 9 frs belges.

TISSOT H. (Dom). — *Les Pères vous parlent de l'Evangile. Homélies du bréviaire. Le Temporal.* Bruges, Abbaye de Saint-André ; Paris, Société liturgique, 1953, 17 × 10 cm., VIII-870 p.

TORRE T., C.M.F. — *La union de los pueblos. Obra del catolicismo.* Madrid, Editorial Coculsa, 1952, 16 × 11 cm., 304 p. Prix : 25 pesetas.

VAN DER MEULEN H., C.S.Sp. — *Adagium Appetitus naturalis non potest esse frustra in doctrina sancti Thomae.* Gemert, Scholasticatus maior congregationis sancti Spiritus, 1952, 24 × 16 cm., 56 p.

VANDEUR E., O.S.B. — *Pour aider à faire oraison.* Brèves élévations. Bruges, Beyaert, 1953, 18 × 13 cm., 224 p. Prix : 68 frs.

VIALATOUX J. — *Signification humaine du travail.* Paris, Edit. Ouvrières, 1953, 19 × 12 cm., 214 p. Prix : 360 frs.

VILLEPELET (S. Exc. Mgr). — *Les plus beaux textes sur saint Jean l'Evangéliste.* Paris, La Colombe, 1953, 21 × 14 cm., 174 p.

VINKEN M., Kruisheer. — *De spiritualiteit der Kruisheren.* Anvers, Sheed & Ward, 1953, 21 × 14 cm., 84 p. Prix : 45 frs.

VISCHER L. — *Basilius der Grosse.* Untersuchungen zu einem Kirchenvater des *vierten Jahrhunderts.* Dissertation. Bâle, Fr. Reinhardt, 1953, 23 × 15 cm., 178 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*